Cultura, diversidade, diferenciação
Um guia elementar
Manuela Ivone Cunha
Centro Interdisciplinar de
Ciências sociais
Polo UMinho

Cultura, diversidade, diferenciação. Um guia elementar

Manuela Ivone Cunha

ÍNDICE

Nota Introdutória

O que é a antropologia? A resposta a esta pergunta tomou aqui a forma de um texto concebido como registo desenvolvido de um programa de sensibilização inicial e genérica à linguagem antropológica[1]. Procurou-se essa aproximação através da questão, nuclear a esta área do saber, da *diversidade*, do balanço entre o universal e o particular, caminhando de problemas transversais para temas particulares que os ilustrem em âmbitos mais específicos. Trata-se de um tipo de introdução à disciplina pensado para estudantes e profissionais de outras áreas que não necessariamente a antropologia social e cultural, mas que queiram recorrer a ela como um instrumento complementar de compreensão e leitura crítica do mundo contemporâneo.

Embora vise um acesso simples a conceitos e temas fundamentais da disciplina, assim como às perspetivas que os geraram, não é um pacote pronto a armazenar, mas uma via de entrada que passa sobretudo por fornecer não mais do que as balizas, os eixos de reflexão, um fio de organização de leituras - em suma, uma identificação da paisagem desta área do saber e linhas de orientação que tornem possível aos leitores prosseguirem depois por si próprios no aprofundamento do que entenderem mais útil e relevante, ou mobilizarem futuramente de maneira autónoma esse conjunto de balizas no mundo do trabalho.

Tendo em conta a variedade possível dos destinatários, procurou-se privilegiar problemas e debates não tanto como eles se configuraram historicamente no interior da disciplina, mas sim como contributos críticos para confrontar ideias feitas na leitura da atualidade, estereótipos e lugares comuns entranhados na perceção e no discurso sobre a cultura e a diversidade, e as camadas de etnocentrismo e sociocentrismo sedimentadas na esfera mediática. O progressivismo e o primitivismo, a dicotomia nós/outros, noções essencializadas de cultura, tradição e modernidade, ideias naturalizadas de "raça", género e família, visões substancialistas da identidade e da diferença, são alguns exemplos de esquemas de pensamento com circulação corrente na arena pública.

O guia encontra-se dividido em diferentes blocos, por sua vez subdivididos em módulos. O primeiro bloco, *O Universal e o Particular: Conceitos e Debates Fundamentais*, destina-se a abordar um conjunto de problemas e conceitos implicados na reflexão sobre a diversidade. Depois de situar a especificidade que caracteriza o ponto de vista e a abordagem antropológicos, trata-se de começar por apresentar a uma luz crítica algumas das grandes dicotomias que têm organizado o pensamento sobre essa diversidade, e que se alinham, grosso modo, sob a dicotomia nós/outros. Apesar de várias dessas dicotomias serem de natureza analítica (ideal-típica), nem por isso elas deixaram de induzir e reforçar um olhar redutor e reificador sobre os outros.

[1] Este texto tem origem, de facto, num programa de uma disciplina de antropologia elaborado para fins de provas de agregação de Manuela I. Cunha. Em razão deste propósito didático, os conteúdos são acompanhados não só de secções de discussão prática focada em certos textos, como da indicação de leituras e fontes de informação complementares. A seleção da bibliografia regeu-se por um princípio de economia, limitando as referências ao mínimo essencial em cada módulo, mas fornecendo também vias para prosseguir um interesse mais desenvolvido sobre um tópico através de uma secção de "leituras aprofundadas". No caso de textos em língua estrangeira procurou-se também indicar, sempre que possível, as traduções disponíveis em português ou espanhol. Para cada módulo, e consoante o conteúdo em causa, procurou-se fazer figurar lado a lado referências clássicas e contemporâneas e, sempre que possível, permitindo fazer a ponte entre obras de base e contextualizações mais específicas, de carácter regional ou temático.

Procura-se em seguida traçar um panorama curto e genérico da história das ideias em antropologia, apresentando-a em grandes balizas e fazendo-o essencialmente de maneira contrastiva, salientando as grandes linhas de convergência e divergência entre autores e escolas de pensamento. O percurso por essas correntes é necessário para familiarizar os leitores não só com os diferentes estilos de interrogação e teorização da diversidade, quais as zonas da realidade que dão a ver e quais escondem, mas também com conceitos que surgirão adiante na abordagem de outros temas. Porém, o objetivo principal é o de fazer uma "arqueologia" de noções com forte implantação no senso comum e que circulam na esfera pública e mediática, desde a noção de "primitivo" até à noção de "cultura". Sacrificou-se a precisão do pormenor -- por vezes até à simplificação grosseira - em favor de uma perceção de conjunto eficaz. Também por isso este percurso contrastivo não é linear ("pais fundadores" como E. Durkheim e M. Mauss, por exemplo, figuram noutras secções, a outros propósitos). É ainda por razões de eficácia que nas primeiras etapas deste guia se faz uma utilização provisoriamente essencialista de noções como "as culturas", ou o "Ocidente". Além de ela ser por vezes um efeito do próprio léxico da corrente de pensamento focada, não é contraproducente começar por partir dos quadros de referência do senso comum para depois melhor os desconstruir.
A tensão entre a universalidade e a diversidade cruza-se com o jogo das identidades e das diferenças - desde as mais naturalizadas, como a de género e "raça", até outras supostamente mais ancoradas na história e na cultura. Este percurso, juntamente com o enfoque temático que lhe sucede, permitirá desembocar de maneira mais sólida no último bloco, *Usos e Sentidos da Cultura*, que culmina com a abordagem a dois níveis da noção de cultura – i.e. na teoria antropológica e na política da identidade - e dos usos e implicações desta em debates contemporâneos, como os relacionados com os direitos humanos. Tal percurso também equipa os leitores para o debate acerca dos efeitos da globalização na diversidade, bem mais complexos do que a presumida homogeneização de visões do mundo e modos de vida, e que uma distinção entre tradição e arcaísmo contribui para enquadrar. Será também relevante para uma compreensão aprofundada dos processos sociais e culturais implicados nas tecnologias, representações, produções e receção mediáticas, ou dos modos como essas tecnologias afetam - e são afetadas por outras - sociedades.
Um curto segundo bloco, *Temas e Contextos da Diversidade*, procura trabalhar a um nível mais específico e a título meramente exemplificativo a base teórica genérica e transversal, tratando de expressões da diversidade em temas e contextos mais delimitados. Subordinando a abordagem destes à mesma problematização do par *unidade/diversidade*, o objetivo é sobretudo o de quebrar *em contexto* a linha de partilha *nós/outros* enunciada de início, por exemplo questionando a universalidade de certas noções ou a pertinência de algumas oposições, sem deixar de procurar fazer essa problematização à luz de questões da atualidade. Não se pretende, pois, traçar um estado da arte de cada um desses âmbitos. De resto, numa renovada vitalidade, cada um deles conheceu uma proliferação de temas e perspetivas difícil de abarcar neste contexto sem redundar num tratamento superficial. É ainda de precisar que tais âmbitos figuram aqui como correspondendo a meras sedimentações temáticas no interior da disciplina. Não são entendidos como "campos funcionais", ou funcionalmente diferenciados de antemão, à maneira funcionalista. Há muito que a antropologia tem vindo a problematizar a existência "dada" - e universal -dessas esferas, a dissolver e a recombinar as suas fronteiras (cf. Collier e Yanagisako 1987). Tal reflexão perpassa também, pois, na abordagem que deles se procura fazer aqui.

PARTE I

O UNIVERSAL E O PARTICULAR. CONCEITOS E DEBATES

CAPÍTULO 1

O que é a antropologia? Identificação de uma disciplina

Síntese:
Objeto de estudo, métodos e especificidade enquanto ciência social e humana
Designações, distinções e cruzamentos
O universal e o particular, diferença e semelhança
O comparativismo e a reflexividade antropológica
O ponto de vista antropológico
Atividade formativa
Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:
-Reconhecer o sentido e os usos de designações no âmbito da disciplina
-Identificar a especificidade do objeto da antropologia
-Compreender o processo de "tradução" envolvido no conhecimento antropológico
-Identificar a natureza da reflexividade antropológica
-Encarar a diferença e a alteridade como qualidades relativas
-Compreender a importância do ponto de vista comparativo e de uma perspetiva contextualista

OBJETO DE ESTUDO, MÉTODOS E ESPECIFICIDADE ENQUANTO CIÊNCIA SOCIAL E HUMANA

Designações, distinções e cruzamentos

Autores como C. Lévi-Strauss (1974 [1958]: 389-394) fizeram uma distinção entre as designações de etnografia, etnologia e antropologia com correspondência próxima na etimologia. **Etnologia** (*ethnos*, relativo a "povos") e **antropologia** (*anthropos*, relativo a Homem/Humano) corresponderiam a diferentes graus de generalização, do particular para o geral, do local para o global. Seriam pois etapas sucessivas do trabalho antropológico, o qual culminaria num conjunto de ideias teóricas sobre a humanidade a partir da análise comparativa das formas particulares de diferentes "povos".

Hoje a distinção passou também a fazer-se noutras bases. Começando pela **etnografia**, é certo que o trabalho descritivo de observação e escrita, da recolha ao registo de dados, diz respeito a uma investigação específica. Mas não tem sentido opor descrição e teoria, pois a descrição já contém ela própria pressupostos teóricos. São eles que começam desde logo por orientar a atenção acerca daquilo que é ou não é relevante descrever, atenção essa que também se encontra informada de antemão por um conhecimento comparativo prévio sobre outras formas sociais e culturais.

Quanto à distinção entre **etnologia** ou **antropologia**, na verdade hoje em dia pode suceder que designem sensivelmente o mesmo tipo de saber. O uso de um ou outro termo pode simplesmente dever-se a diferentes tradições nacionais e às conotações que cada um foi ganhando nesses diferentes contextos. No Reino Unido e nos Estados Unidos é mais corrente o termo "antropologia" (abarcando as vertentes física, social, cultural e linguística). Em França, "antropologia" é um termo também usado. Porém recentemente, e apesar de no passado tal não ter sucedido, pode encerrar outras conotações com as quais os antropólogos não se identificam e preferem não ver associadas à disciplina: por exemplo, a de antropologia filosófica, um discurso de base não-empírica sobre a Humanidade, o qual por seu turno sofre por vezes apropriações por parte de um discurso de carácter místico-esotérico; ou a de antropologia física e biológica, que é entendida como relevando de uma área do saber vincadamente distinta da antropologia social e cultural. Por estas razões, para distanciar-se deste tipo de conotações e muito embora pratiquem a mesma disciplina que os seus colegas anglo-americanos, em França muitos antropólogos preferem designar-se por "etnólogos". Já nos Estados-Unidos a palavra etnologia tem uma negativa conotação passadista e folclorista.

As designações **antropologia social** e **antropologia cultural** não se referem tanto a disciplinas diferentes, ou sequer a subdisciplinas, mas a diferentes ênfases em dois aspetos intimamente ligados: a antropologia social, de tradição britânica, tendeu a centrar-se mais nas relações sociais e em instituições sociais como por exemplo a família, o parentesco, a organização política. A antropologia cultural, de tradição americana, tendeu a focar sobretudo ideias, atitudes, comportamentos, objectos. No entanto, as perspetivas antropológicas contemporâneas sobre a cultura, ao situá-la como um processo indissociável das relações sociais e eminentemente constituído nelas, tornaram esta divisão menos nítida e até menos pertinente.

Apesar de algumas proximidades férteis com os **estudos culturais**, que relevam sobretudo da área das humanidades, e de partilhar com estes perspetivas críticas sobre a produção de conhecimento, a representação da alteridade e as questões de poder e desigualdade envolvidas nessa representação (e.g. a teoria pós-colonial), a tradição empírica da antropologia e uma preocupação "objetivista" distingue-a destes e situa-a nas ciências sociais. A descrição densa, assente em observação etnográfica detalhada e em trabalho de terreno prolongado, faz com que as lógicas culturais não sejam abordadas separadamente do meio social vivido, à maneira de textos, ou a partir de textos (Ortner 1995). Por fim, enquanto os estudos culturais tendem a centrar-se mais na cultura de massas, ou em tradições culturais marginalizadas, a antropologia tem no centro do seu projeto a comparação transcultural.

O universal e o particular, diferença e semelhança

O que estuda a antropologia? A antropologia que se pratica hoje não é a mesma que se praticava nos anos 1950, menos ainda a que se levava a cabo no século XIX. Contudo, apesar da sua evolução e por muitas transformações que tenha sofrido, há um ponto de vista específico e um projecto característico que permanece. É uma disciplina que estuda o jogo das diferenças e das semelhanças. O seu projecto, que se mantém constante, tem sido o de pensar a relação entre a unidade e a diversidade da humanidade. Enquanto espécie, temos uma biologia comum, um mesmo equipamento cognitivo e biopsicológico. Se nos lembrarmos das doutrinas raciais, houve um tempo em que este não era um dado tão incontroverso como é hoje. A sociedade é também um atributo (não exclusivo) da espécie na medida em que a interação com os outros é uma condição universal para realizarmos as nossas aptidões e necessidades enquanto organismos dessa espécie (via linguagem, por exemplo). Mas são os universais culturais, não os biológicos, que a antropologia interroga. Tornar-se propriamente humano depende das condições sociais e culturais *particulares* de existência que essa socialidade gera (Ingold 1994). Dependemos de regras criadas por meios sociais particulares. Atribuímos significado ao mundo e à experiência desse mundo e interagimos com os significados que os outros lhe atribuem. Eles informam e transformam os nossos. A socialidade é a condição de se ser humano ao ser constitutiva da *variedade* da experiência humana. Vivemos no mesmo mundo construindo histórias, convenções e instituições particulares. As formas culturais particulares são uma ilustração das possibilidades da capacidade humana para a cultura. A antropologia tem-se debruçado sobre como sociedades particulares resolvem problemas universais (até que ponto o fazem de maneira comum ou diferente), incluindo como e porquê passaram a ter diferentes problemas a resolver. É pois nestes termos que procura estudar o que é culturalmente universal e o que é variável.

O que têm, pois, em comum os seres humanos enquanto seres sociais e culturais, e até que ponto são diferentes e únicos? As questões teóricas da antropologia contêm sempre a um qualquer nível, explícita ou implicitamente, esta interrogação. A antropologia é assim uma disciplina necessariamente comparativa. A dificuldade mais básica que se enfrenta na prática antropológica, como repetiremos amiúde, reside em conseguir identificar as especificidades sem cair na exotização, que faz das diferenças em relação a sociedades ou formas outras o único eixo da comparação, não atendendo suficientemente às semelhanças.

Os antropólogos tentam compreender essas formas sociais e culturais *por dentro*, quer dizer, do ponto de vista das pessoas que estudam, ou do chamado ponto de vista nativo. Esta

aprendizagem tende a fazer-se em grande parte através da chamada **observação participante**, um trabalho de campo contínuo e prolongado junto dessas pessoas (embora o tipo de inserção varie consoante o perfil e os propósitos da investigação), em que se tenta partilhar tanto quanto possível a sua vida de todos os dias. Sublinhe-se que a ideia-chave é a partilha prolongada da vida de *pessoas*, não a imobilização territorializada num *local*. As duas coisas podem coincidir, mas não necessariamente. Contrariamente ao estereótipo do antropólogo que se desloca a *um* local delimitado de antemão para fazer trabalho de campo e de onde regressa ao fim de algum tempo, a descrição densa (Geerz 1973) de uma forma social e cultural pode implicar a multiplicação de sítios de observação (Marcus 1995) não só na medida em que as pessoas se movem, mas também porque aspetos da sua vida se encontram globalmente interconectados às de outros. Assim como uma população pode estar geograficamente dispersa, também um "sítio" pode ser descontínuo no espaço. O importante é acompanhar pessoas, histórias, objetos.

Porém, o objetivo final de um/a antropólogo/a não consiste em embrenhar-se num universo social e cultural e compreendê-lo por dentro, "como se fosse" um/a nativo/a. Depois de aprender e compreender uma maneira de pensar ou de fazer as coisas tem de poder sair dela para comunicar essa compreensão não só para os próprios mas também para outros, para uma variedade de outros universos sociais e culturais. É nesse sentido – e apenas nesse - que este processo pode ser pensado como um tipo de "tradução"[1].

Não pode, porém, tentá-lo de qualquer maneira. Tem de fazê-lo através de conceitos adequados, que sejam ao mesmo tempo fiéis ao universo estudado, mas compreensíveis fora dele. O código de "tradução" é dado pela formação antropológica. Se apenas interiorizar esse outro quadro cultural sem conseguir "traduzi-lo" para outros, isto é, sem conseguir relacioná-lo com o da sua e de outras sociedades utilizando os instrumentos da antropologia, então está condenado a só poder partilhar esse conhecimento com os próprios nativos e com mais ninguém. Esse conhecimento tem que ser tornado *comunicável*. Caso contrário, como o colocou C. Castoriadis (1975: 228), "O antropólogo que assimilou tão bem a visão do mundo dos Bororo a ponto de não os conseguir ver senão à maneira Bororo, já não é um antropólogo, é um Bororo - e os Bororo não são antropólogos".

Esquematizando, tem portanto de proceder a dois movimentos de *distanciação*. Num primeiro momento tem de descentrar-se tanto quanto possível do seu quadro cultural de origem para melhor assimilar um outro nos próprios termos desse outro universo. Depois, contudo, tem de se distanciar desse outro quadro que procurou compreender. Para comunicar esse conhecimento, o antropólogo tem de traduzir uma maneira particular de ver as coisas e de estar no mundo - um sistema de significação, se quisermos - para outro sistema de significação.

O comparativismo e a reflexividade antropológica

Mas acima de tudo trata-se de, com isso, construir um saber sobre a natureza humana a partir do conhecimento das várias formas de se ser humano, ou das várias *possibilidades* de se ser humano. É um trabalho que envolve, pois, ao mesmo tempo uma atenção àquilo que é comum e àquilo que é diferente, ao universal e ao particular. Por isso a antropologia é necessariamente comparativa. O seu método mais específico é o **método comparativo**, para

---

[1] A. Por ter sido levada demasiado longe e dadas algumas das suas implicações exoticizantes, a metáfora da tradução foi justamente criticada a variadíssimos títulos (e.g. Asad 1986, Pina Cabral 1992). Ela é aqui usada no sentido fraco e limitado de tornar comunicável, inteligível e universalizável um conhecimento gerado num quadro particular.

além de outros utensílios metodológicos como sejam a observação (através do trabalho de campo) e a interpretação.

A natureza comparativa da antropologia tende a tornar esta disciplina particularmente consciente - ou reflexiva - quanto aos conceitos e noções que utiliza, inclusive quanto às suas premissas teóricas. Consciente ou **reflexiva** não só acerca daquelas em que ela própria assenta, mas também das categorias utilizadas pelas ciências sociais e humanas em geral. Por exemplo, o conceito de "hierarquia", de "casamento", de "parentesco", de "desenvolvimento", ou outros que marcaram a história de algumas disciplinas como o de "complexo de Édipo".

Todos estes conceitos deixaram de parecer evidentes quando foram postos à prova da comparação com uma variedade de contextos culturais. Os cientistas sociais nem sempre estão suficientemente cientes da marca histórica e cultural dos conceitos que utilizam, os quais não são categorias científicas puras e neutras (ou não tão neutras como a de "fotão" ou "neutrino", para recorrer a um exemplo da física), mas refletem o senso comum da sociedade em que nasceram. São categorias históricas em parte prisioneiras dessa sociedade. Ao estudar os *outros* podemos aprender sobre nós próprios, ou é uma pré-condição para uma maior compreensão de nós próprios. Podemos aprender não só enquanto "sociedade", mas enquanto disciplina científica, no que diz respeito aos próprios conceitos que usamos para descrever a realidade. A finalidade, neste caso, é a de encontrar conceitos e categorias lógicas que possam ser universalmente válidas (veja-se, a título de exemplo, o debate sobre a carácter da noção de "parentesco" no capítulo 6), ou perspetivas alternativas fundamentais para questões globais contemporâneas. A questão não é tanto somar, em complemento, a dimensão cultural a outras no conhecimento de um problema, ou informação detalhada de terreno que outras metodologias não captam. Trata-se de poder conceber, de raiz, perspetivas novas sobre esse problema (Gledhill 2000: 9).

Este é um tipo particular de **objetividade** (Lévi-Strauss: 1974 [1958]). Esta não consiste só numa objetividade de primeiro nível, que consiste em o observador procurar abstrair-se, tanto quanto lhe é possível, dos seus sentimentos, preconceitos e valores. Apesar de permanentemente questionado e desafiado, esse tipo de objetividade continua a caracterizar, em princípio, toda a prática de investigação em ciências sociais. Trata-se sim de uma objetividade de *segundo nível*. Não se trata apenas de o/a antropólogo/a se elevar acima dos valores da própria sociedade, mas também acima dos métodos de pensamento, de forma a atingir uma formulação válida para todos os observadores possíveis, até onde ela for alcançável. Procura-se integrar novas categorias mentais, como por exemplo noções de espaço, de tempo, de pessoa, de "relacionalidade" – entre outras - eventualmente estranhas ao seu quadro cultural de origem. Procura-se integrar novas categorias, como por exemplo noções de espaço, de tempo, de pessoa, de "relacionalidade" – entre outras - eventualmente estranhas ao seu quadro cultural de origem. Procura-se conceitos que possam iluminar as diferenças entre sociedades. Um ponto de vista verdadeiramente universal sobre a condição social é aquele capaz de reconhecer e dar conta da diferença (Viveiros de Castro 2010: 657).

O ponto de vista antropológico

A antropologia ocupa-se então da diferença e da semelhança, da diversidade, da alteridade. Mas a alteridade não é uma propriedade fixa ou uma qualidade própria que esta ou aquela população têm à partida inscritas em si. É uma noção relativa. Quer dizer, só se é Outro a

partir do olhar de alguém, por relação ao Eu. O Outro não é uma entidade absoluta, dada na realidade de maneira fixa, é uma posição relativa.

Nesse sentido, há graus de diferença. O Outro não se posiciona como tal num quadro necessariamente longínquo (a Amazónia, a Nova Guiné...). A distância pode não ser geográfica, mas sim social ou cognitiva: um bairro em Lisboa, uma comunidade de pescadores, um grupo de *tuners* e *street racers*, uma claque de futebol, uma prisão, uma comunidade na diáspora, uma rede de internautas... Todos estes contextos podem ser objeto de um olhar antropológico, desde que este venha munido da bagagem teórica e metodológica que permite construir alguma distanciação reflexiva.

Esclareça-se, aliás, que o "nós" retórico que temos usado aqui não tem um referente fixo e.g. "ocidental", euro-americano, e unindo neste pertença comum os presumíveis antropólogos e os presumíveis leitores. Apesar de a antropologia ter nascido em contextos "ocidentais", há muito que se generalizou a todos os continentes e se universalizou enquanto instrumento de conhecimento[2]. Essas outras geografias onde antes os *outros* se encontravam fixados deixaram de ser meros fornecedores de dados para passarem a ser igualmente produtores de conhecimento – do mesmo que a diferença também se produz dentro de portas e podemos olhar para nós próprios como outros. Como observou J. de Pina Cabral (2005) a este propósito, deu-se um descentramento da alteridade e do objeto da antropologia.

Da bagagem teórica e metodológica da disciplina faz implicitamente parte o ponto de vista comparativo no qual os antropólogos são formados. Este olhar comparativo não só ajuda a tornar familiar o que parece estranho, mas também treina a tornar estranho aquilo que parece familiar e por isso natural e evidente. Mesmo quando não se empreende explicitamente uma comparação num estrito sentido técnico-metodológico, a perspetiva e o conhecimento comparativos que a disciplina foi construindo na sua história sobre o que é social e culturalmente diverso, molda o modo como o/a antropólogo/a olha para o que está mais perto de si. Olha portanto para dentro a partir de um desvio, a partir desse olhar de exterioridade que torna mais nítidas as semelhanças e as diferenças e contribui para pôr em evidência o carácter relativo de todas as formas de existência, incluindo aquelas que tendemos a encarar como estando inscritas na ordem natural das coisas.

Desta forma podemos analisar a contemporaneidade a partir de uma multiplicidade de figuras há muito presentes numa variedade de sociedades, quer dizer, a partir das potencialidades ou das possibilidades alternativas presentes em diversos sistemas e formas culturais. Esta perspetiva pode por isso ser importante para considerar a uma outra luz várias questões na ordem do dia, desde técnicas de reprodução assistida aos debates sobre a natureza, o humano e o pós-humano (como se exemplificará adiante).

Outra característica historicamente importante nesta área do saber é a visão ampla, abrangente, outrora também conhecida por "perspetiva holista". Embora na aceção técnica o termo "holismo" designe mais propriamente um sistema em que o todo prevalece sobre as partes (ou a comunidade sobre o indivíduo), conheceu uma extensão de sentido que faz com que seja também sinónimo de "perspetiva de conjunto". Trata-se neste caso de uma preocupação com o todo, em abarcar a totalidade dos elementos a tomar em consideração para dar conta de

[2] Entre os antropólogos contemporâneos contam-se nomes indianos, africanos, chineses, japoneses....

um dado objeto, sem os compartimentar à partida em enfoques segmentados neste ou naquele aspeto ou em secções da realidade (a económica, a política, a religiosa...).

É muito cara, na história da antropologia, a noção de **"facto social total"** de Marcel Mauss. Um facto social total é um tipo de fenómenos que exprime ou sintetiza o conjunto da vida social de um dado grupo (Copans 1974), como é o caso do *potlach*, um desafio de dádivas e contra-dádivas estudado por Mauss (1988 [1924]) na costa noroeste da América, ou o *kula* das ilhas Trobriand (Melanésia), um grande circuito de trocas cerimoniais estudado por B. Malinowski (1984 [1922]). Estes são exemplos clássicos, paradigmáticos, de um facto social total no sentido próprio do termo. Mas esta expressão passou sobretudo a evocar a ideia de que há fenómenos sociais que não relevam só de um nível da sociedade, mas de vários níveis, e envolvem várias instituições. São ao mesmo tempo fenómenos jurídicos, económicos, simbólicos, políticos, rituais... Em termos gerais, e mesmo quando não se trata estritamente de factos sociais totais, ficou o ensinamento de que elementos económicos, por exemplo, só podem ser entendidos e explicados se relacionados com fenómenos políticos, religiosos, parentais, técnicos, estéticos. Cada aspeto isolado ganha significado a partir do conjunto social e cultural (variavelmente definido) em que está inserido. Há a preocupação em não estudar aspetos de uma realidade como fatias pré-recortadas, mas em relacioná-los sempre com outros aspetos do mesmo contexto.

Em parte por isso a antropologia tendeu historicamente a focar realidades de pequena escala onde as relações sociais são diretamente observáveis, isto é, unidades restritas que possibilitassem o relacionamento entre vários aspetos -- na perspetiva de conjunto mencionada atrás. Isso não significa, contudo, que se considere esses grupos, cenas sociais ou unidades como sendo fechados, isolados, ou como tendo uma existência autónoma e cortada de uma envolvente global mesmo se no passado da antropologia se tenha por vezes incorrido nesse erro de perspetiva. O que se procura captar hoje é antes o modo como as forças globais aparecem reconfiguradas, agidas e vividas no plano das relações sociais concretas, em suma, como jogam localmente segundo uma lógica e uma dinâmica específicas.

Em pano de fundo é portanto pensada a relação entre o particular e o global. Nesse sentido, pode dizer-se que a abordagem etnográfica é uma abordagem localizada, mas não local, na medida em que tem um ponto de ancoragem e de observação particular, mas um horizonte de análise mais amplo. A etnografia pode revelar o geral através do particular. A expressão etnografia multi-situada (Marcus 1995) refere-se de resto não só à multiplicação das sedes geográficas de um trabalho de terreno, mas à captação de realidades de larga escala, num contexto de interconexão global, por este prisma específico. O sistema mundial pode ser estudado à escala de vidas concretas.

Em suma, a abordagem antropológica tem sido historicamente marcada por duas tentativas características:

i) Examinar um contexto (ou cena social e cultural) numa perspetiva abrangente e sistemática, procurando ver como um elemento desse contexto se articula com outros, ou ganha sentido à luz de outros.

ii) Examinar cada contexto em relação a outros, à luz das semelhanças e diferenças entre eles, e procurar dar conta de ambos os termos.

Atividade formativa

Discussão dos textos :

TESTART, A. : 1982, "L'objet de l'Anthropologie Sociale", in L'Homme, nº 97-98 ;

LENCLUD, G. : 1982, "En être ou ne pas en être", in L'Homme, nº 97-98

"Os limites de uma disciplina [são avaliados] na base de uma tradição histórica. O objeto principal da Antropologia Social, tal como se constituiu no século passado, é o estudo das sociedades primitivas diversamente definidas em função da ausência de Estado ou da ausência de escrita" (Alain Testart, 1982: 147-148).

"A querer tomar sociedades reais por objetos científicos e o acaso histórico por uma necessidade epistemológica, é de recear que a única resposta possível à questão: que sociedades constituem o objeto da Antropologia? -- seja a seguinte: as sociedades que ela tem por costume estudar" (Gérard Lenclud, 1982: 156).

Enquadramento:

"O que constitui um estudo antropológico não é onde é conduzido ou em que tipo de povo é realizado, mas sim o quê é estudado e como é estudado" (E. Evans-Pritchard)

Com base na **constatação** de que a antropologia já não se debruça apenas sobre aquilo que se referia por sociedades "primitivas" contemporâneas, mas também sobre as chamadas sociedades complexas, industrializadas -- parecendo por conseguinte partilhar o terreno disciplinar com outras disciplinas, como por exemplo a sociologia --, corre a ideia de que aquilo

que distingue hoje esta área do saber não é tanto o seu objeto mas o método que utiliza, sendo este apontado como consistindo na observação participante. À luz desta constatação e destas ideias comuns propõe-se uma leitura dos textos identificando a posição convergente ou divergente dos autores em torno das seguintes questões:

Questões a discutir:

-o que distingue a antropologia é o método e não o objeto?
-o método é apenas um meio e o meio implica um fim; é o objeto que justifica o método?
- como é definido o objeto da antropologia e segundo que critérios é circunscrito?
-o objeto da antropologia está condenado a desaparecer? Segundo que autor? Por que razões?
-a antropologia define-se pelo tipo de sociedades que estuda?
- objeto de estudo (o "que" se estuda) é equivalente a terreno de estudo ("onde" se estuda)?
- qual tem sido a problemática tradicional da antropologia; segundo que autor?
-as questões fundamentais da antropologia só podem ser tratadas no âmbito de algumas sociedades?

-a antropologia é o estudo do Outro (ou das sociedades "exóticas"), tal como a sociologia seria o estudo do Mesmo (ou, e.g., sociedades industrializadas euro-americanas)?

Na discussão dos textos em torno destas questões-âncora começar-se-á além disso a desenvolver alguns pontos tendo em vista problematizar a "grande clivagem" com que perceções correntes caracterizam a divisão do trabalho científico no âmbito das ciências sociais, principalmente entre a sociologia e a antropologia (ver capítulo seguinte):

- *A questão da observação participante como característica distintiva da antropologia*. Se é certo que os antropólogos dão muita importância à observação direta e à observação participante, também usam instrumentos estatísticos e recorrem a fontes historiográficas - entre outros instrumentos metodológicos – do mesmo modo que hoje os sociólogos também não se limitam a métodos quantitativos e praticam igualmente etnografia.

- *A idealização das sociedades primitivas*. Historicamente estudadas pela antropologia na base da maior cumplicidade entre os seus níveis (ver a noção de facto social total), da dimensão supostamente reduzida (ver a preocupação de abrangência) e da predominância de relações face a face (concretas, diretamente observáveis), estas sociedades foram imaginadas como sendo puras, não contaminadas antes da "colonização e da introdução de relações comerciais capitalistas" (cf. texto Testart). Mas essa era uma visão enviesada. Muitas dessas sociedades participavam em trocas culturais complexas. Por outro lado, mesmo que pudessem parecer microcosmos isolados, na realidade essa situação era por sua vez ela própria um produto da relação que mantinham com um sistema mais vasto, e não só colonial ou pós-colonial. Veja-se o exemplo dos bosquímanes e as relações que estes caçadores-recolectores nómadas do Kalahari mantinham com pastores há um milénio, culminando depois com a sua particular inserção na estrutura político-económica da África do Sul (ver o debate entre Richard Lee vs. Edwin Wilmsen, 1990); ou de muitas sociedades ameríndias atuais, um produto de desagregação de grandes impérios (Dias 1991).

-*Das interrogações intelectuais às sociedades reais.* Há que distinguir as questões que se investiga (uma construção intelectual), do local ou cena social onde essas questões são investigadas (uma "sociedade" concreta). Não são os terrenos de estudo, ou determinadas sociedades ou cenas sociais, que são "antropológicos", mas sim o tipo de questões que preocupam a disciplina e decorrem da sua problemática "tradicional": a semelhança e a diferença, a diversidade cultural e social. Essas são as interrogações específicas da disciplina, podendo as questões ligadas a esta problemática ser investigadas em lugares "exóticos", mas também mais próximos. Em suma, as grandes interrogações são as mesmas, os terrenos transformam-se.

-*Um projeto antropológico e uma ética*. Porque escapariam as chamadas "sociedades ocidentais" a um olhar antropológico? Isso iria contra o projeto e a ética epistemológica da disciplina, segundo a qual não há sociedades em diferentes níveis de evidência. Mesmo aquilo que nos parece familiar pode não ser mais natural ou menos arbitrário do que um costume longínquo e obscuro. A disciplina incide sobre o conjunto das situações de alteridade e de

diversidade onde quer que se manifestem, nas sociedades ditas tradicionais ou pós-industriais (Lenclud, 1988: 156-158). Há muito que a antropologia deixou de ter um perfil primitivista.

- *Dos atributos e das coisas em si*. Que a disciplina tenha começado pelas sociedades "primitivas" deveu-se a um acaso histórico, às circunstâncias históricas que envolveram a origem desta área do saber. Mas estas sociedades nunca tiveram nenhuma propriedade intrínseca comum a todas elas, a não ser o facto de terem sido estudadas por antropólogos. Defini-las pela ausência de Estado, por exemplo, é isolar um atributo decorrente de critérios do investigador, necessariamente refletindo a sua visão do mundo. Mas os critérios de classificação poderiam ser muitos outros, o que daria origem a outros recortes. Definir pela negativa algo que não se ajusta aos esquemas conceptuais familiares, em termos de uma falta ou de uma ausência, é enviesar à partida os dados do problema.

Os atributos que abstraímos de uma coisa não são a coisa em si. Nunca os descrevemos a todos, mas só a alguns; põem em relevo um aspeto entre muitos outros, ou uma certa agregação de aspetos. Mesmo que um chapéu tenha três bicos, como na canção, não reside neles necessariamente a sua essência -- da mesma maneira que a menção "sem colesterol" num frasco de doce ou a de "sem açúcar" num pacote de batatas fritas não define necessariamente as características essenciais destes produtos para quem não tenha preocupações de saúde. A única característica comum a todas as sociedades estudadas pela antropologia ao longo da sua história é a sua alteridade em relação à sociedade de origem dos antropólogos. Mas, como se referiu, essa alteridade é sempre relativa e há escalas de diferença. As sociedades em que vivemos podem ser internamente diferenciadas do ponto de vista social e cultural, do mesmo modo que as sociedades ditas exóticas também não são homogéneas, nem unanimistas, como se verá adiante.

Leituras principais:

COPANS, Jean: 1974, Críticas e políticas da antropologia (cap. 1), Lisboa, Edições 70.

ERIKSEN, Thomas: 1995, Small Places. Large Issues, Pluto.

O'NEILL, Brian: 2006, Antropologia Social. Sociedades Complexas, Lisboa, Universidade Aberta (cap. 1).

Leituras de aprofundamento:

BROMBERGER, Christian: 1987. "Du Grand au Petit. Variations des Echelles et des Objets d'Analyse dans l'Histoire Récente de l'Ethnologie de La France ". in I. Chiva; U. Jeggle eds. Ethnologies en Miroir. La France et les Pays de Langue Allemande. Paris. France. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme: 67-94.

INGOLD, Tim: 1994, "Humanity and Animality", in T. Ingold (ed.) Companion Encyclopedia of Anthropology, Routledge: 14-32

PINA CABRAL, João: 2006, "Anthropology challenged: notes for a debate" JRAI, 2: 663-673.

(ver também obras assinaladas*)

CAPÍTULO 2

A diferença na imaginação euroamericana

Síntese :
1.A clivagem *nós/outros* e outros esquemas dicotómicos de organização da diversidade
A repartição histórica do conhecimento: as ciências do outro e as ciências do mesmo
A redução da diversidade: "the West and the Rest".
Problemas na objetivação das dicotomias. Das dicotomias analíticas às sociedades reais
O caso das representações simbólicas: classificações em torno da magia, religião e ciência
Eficácia simbólica e eficácia técnico-científica. Crenças e saberes: complementaridade e simetria
O orientalismo enquanto modelo extensível a outros discursos sobre a diferença

2 Do selvagem ao primitivo. As transformações do etnocentrismo
Os descentramentos intelectuais do séc. XVIII
O *outro* como pretexto para discutir o mesmo
A diferença na alternativa bom/mau selvagem: Um debate sobre a natureza humana
A condição natural versus condição social: existe humanidade fora da sociedade?
Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:
-Situar na história das ideais a repartição do campo de conhecimento das ciências sociais
-Compreender as implicações da clivagem nós/outros para a organização do pensamento sobre a diferença
-Destrinçar entre dicotomias analíticas e sociedades reais
-Saber aplicar esta destrinça a um caso específico
-Problematizar a distinção entre magia e religião e identificar a origem histórica e ideológica dessa fronteira
-Problematizar a comparação entre estas atividades simbólicas e o pensamento científico
-Compreender a diferença entre a noção de eficácia simbólica e a de eficácia tecno-científica
-Compreender a diferença entre a natureza do recurso à explicação mágica e à da causalidade natural
-Problematizar a dicotomia Oriente/Ocidente
-Localizar algumas características do orientalismo noutros discursos sobre a diferença
-Identificar o sentido do interesse pela figura do outro no século XVIII
-Problematizar a oposição iluminista condição natural/condição social da humanidade

1 A CLIVAGEM *NÓS/OUTROS* E OUTROS ESQUEMAS DICOTÓMICOS

Uma vez que todos os temas aflorados nesta disciplina se prendem com a diferença cultural e social, começar-se-á por ver como a questão da diferença em si, da alteridade, tem sido problematizada. Abordar-se-á por isso o modo como a diversidade foi sendo pensada na imaginação "ocidental" e depois no interior do pensamento antropológico. Porém, há que previamente pôr em relevo aquele que é o porventura o esquema mais recorrente de organização da diversidade: a dicotomia *nós/outros*.

A repartição histórica do conhecimento: as ciências do *outro* e as ciências do *mesmo*

A tendência para arrumar a diversidade a partir desta grande clivagem está inscrita na própria *organização do campo do conhecimento* em diferentes ciências sociais que se operou no séc. XIX: de um lado *(nós)* a *sociologia,* nascida para estudar a sociedade industrial (ou mais propriamente com a preocupação de intervir nos problemas sociais criados pela revolução industrial); do outro lado *(outros)* a antropologia, a quem coube então estudar as sociedades exóticas que a expansão europeia tinha encontrado no seu caminho; de um lado a *história*, para estudar o passado europeu e a tradição ocidental; do outro a *antropologia*, para estudar as sociedades ditas sem escrita e sem história e portanto como que colocadas fora do tempo, as civilizações ditas selvagens e bárbaras que essa mesma expansão ia integrando em impérios coloniais.

Em suma, de um lado o estudo do Outro, de outro lado as ciências do Mesmo, como se houvesse dois tipos de humanidade a que deveriam corresponder dois tipos de saber. É daqui que deriva em parte a ideia, discutida no módulo anterior, de que haveria objetos propriamente etnográficos (sociedades exóticas) e objetos não etnográficos (sociedades "modernas", ou aquela a que o antropólogo pertenceria).

O grande esquema dicotómico *nós/outros*, do qual também este decorre, tende a produzir-se em todas as sociedades. Em si não constitui um problema de maior desde que se tenha sempre em mente que *nós* e *outros* são posições cujo carácter é *necessariamente relativo*, varia consoante as situações e os pontos de vista.

A redução da diversidade: "the West and the Rest"

O problema gera-se quando se começa a querer proceder a uma *definição objetiva* desta linha de fratura, através de critérios fixos que situem concretamente as sociedades num ou noutro lado da barricada (Lenclud 1992). De um lado teríamos a *nossa* sociedade, de outro *todas as outras*, as quais entrariam em bloco na mesma categoria, por muito diferentes que possam ser entre si. Essas sociedades *outras* formariam assim um só tipo de sociedade e de cultura, *nós* constituiríamos outro.

Em função de quê, porém, é que se tem procedido a essa redução drástica de todas as diferenças, de todas as descontinuidades culturais, a dois e só dois tipos? E qual seria a linha unívoca, objetiva de separação entre ambos? Sobre que elementos se funda essa dicotomia?

As tentativas para definir a linha de clivagem têm sido várias.

O binómio *nós/outros* tem-se redobrado, em primeiro lugar, i) de uma série de dicotomias recorrentes tais como primitivo/civilizado (Morgan); simples/complexo (Spencer); tradicional/moderno (Weber); em segundo lugar, tem englobado uma série de outras operações de partilha dicotómica tais como sociedades de solidariedade mecânica *(eles)* / de solidariedade orgânica *(nós)* (Durkheim)[1]; comunidade *(eles)* / sociedade *(nós)* (Tönnies)[2], holismo/individualismo (Dumont), sociedades sem Estado / com Estado, sociedades sem escrita / com escrita - entre outros exemplos possíveis de categorias opostas em pares.

Problemas na objetivação das dicotomias. Das dicotomias analíticas às sociedades reais

Para focar em mais pormenor as duas últimas dicotomias, mais glosadas na literatura antropológica, ou os critérios de demarcação que lhes estão na base, já mencionados no módulo anterior, Estado e escrita são conceitos que reenviam a realidades muito menos precisas, muito mais nebulosas do que aparentam à partida.

Quanto ao Estado, que envolve normalmente a noção de um orgão especializado de poder político, não há uma definição unívoca que permita claramente decidir a partir de que limiar esta ou aquela sociedade passa ou não a ser uma sociedade estatal. O Estado assemelha-se neste aspeto ao critério da idade. Vemos bem que há jovens e velhos, mas ninguém pode determinar exatamente quando termina a juventude e começa a velhice. Em segundo lugar, há sociedades que funcionam em simultâneo numa base estatal e linhageira (Southall 1968) e certos estados tradicionais têm características das sociedades acéfalas, sendo o político, o território e o parentesco inseparáveis (Tardits 1980).

Quanto à escrita, que permite capitalizar o tempo ao conservar a memória do que foi feito e ao transpor o espaço, constituindo assim um novo repositório e veículo do conhecimento, antropólogos e historiadores da antiguidade mostraram bem que a despeito do seu potencial transformador (Goody 1977, 1986), uma sociedade pode dispor de técnicas de escrita sem que por isso a sua cultura cesse de assentar na comunicação oral (Goody 1968, Finley 1983).

Estes conceitos podem ser úteis enquanto categorias de análise, na medida em que permitem pensar mecanismos e problematizar lógicas em abstrato, mas não para inventariar sociedades concretas. São ideal-tipos, não categorias reais. As classificações que produzem correspondem a uma distinção teórica, não a um repertório de facto para encaixar sociedades – e ainda menos todos os indivíduos de cada uma delas.

[1] Émile Durkheim (1960) [1893] contrastou, por um lado, o consenso e coesão "espontâneos" baseados na semelhança dos indivíduos e na homogeneidade de valores e interesses que caracterizaria as sociedades "simples" com, por outro lado, a heterogeneidade e diferenciação entre os segmentos sociais que vigoraria nas sociedades modernas. A coesão seria neste caso assegurada por normas jurídicas e pela interdependência e complementaridade tornadas necessárias pela especialização e divisão do trabalho.

[2] Apontando, tal como Durkheim, os aspetos de homogeneidade e heterogeneidade, Ferndinand Tönnies (1947) [1889] contrastou o tipo comunidade (Gemeinschaft), em que prevaleceria uma orientação para o coletivo baseada numa unidade de vontade (da qual a família seria um exemplo à pequena escala), com a orientação individual para o interesse próprio que prevaleceria no tipo sociedade (Gesellschaft).

O caso das representações simbólicas: classificações em torno da magia, religião e ciência

Uma outra dualidade, a que opõe pensamento simbólico (ou "selvagem" ou "mítico", ou "mágico") a pensamento científico, exprime este problema mais claramente. *Nós* não nos situamos só de um lado, do lado da racionalidade científica, e as sociedades *outras* do lado do pensamento simbólico. São operações mentais distintas que se aplicam a situações diferentes e por isso não são mutuamente exclusivas. Nesse sentido, os dois tipos de pensamento estão presentes em ambos os lados, em *nós* e em *outros*. Mesmo o mais objetivo dos cientistas depositará flores na campa de um ente querido sem se interrogar sobre se este virá ou não a desfrutar do seu aroma. Para examinar o lugar da razão em cada sociedade é pois tão absurdo comparar ou contrastar religião e magia de um lado (sociedades *outras*), com ciência e tecnologia do outro (*nossas*), quanto compará-las ou contrastá-las com as atividades económicas. A comparação deve ser feita ao mesmo nível: atividades simbólicas de um lado com atividades simbólicas de outro (Lewis 1994). Além disso, enquanto coletivos as sociedades não são homogéneas nem unanimistas. Em cada uma há especialistas e leigos. Tem tão pouco sentido ignorar na comparação a diferença entre iletrados e cientistas (e, nestes últimos, entre raciocínios do dia-a-dia e raciocínios teóricos, pois a exigência de consistência é maior no segundo caso) quanto aquela entre especialistas rituais e leigos. A distribuição do conhecimento é variável, tal como o é o grau de convicção privada com que se adere a um dogma religioso, por exemplo.

Veja-se em mais pormenor alguns problemas que têm rodeado uma série de classificações nesta área. Dois dos mais salientes tópicos relevando do ritual e do comportamento simbólico -magia e religião – foram amiúde contrapostos à ciência. Magia e religião foram por sua vez noções dicotomizadas por uma série de distinções de princípio. Para mencionar apenas algumas, i) a religião envolveria a referência a entidades espirituais individualizadas como deuses, almas e espíritos, enquanto a magia faria apelo a forças impessoais e difusas (Tylor 1958 [1871]); ii) a religião seria orientada para o transcendente, o sagrado, de uma maneira desinteressada, enquanto a magia procuraria manipular e servir-se dessas forças. Nesta linha, o sacrifício e a oração seriam categorias religiosas ao procurarem uma comunicação deferente com o sagrado. Mesmo que se procure interceder junto dos deuses para determinado fim, o entendimento implícito é o de que eles só o farão se assim o entenderem. A magia, pelo contrário, seria eminentemente pragmática e estaria apostada em forçar a intervenção de forças ocultas, apontando portanto para o entendimento de que poderia controlar essas forças. (Frazer, 1996 [1890], Mauss 1950).

Mas estas são distinções teóricas artificiais. Na prática, a aceitar-se esta classificação e qualquer que seja o contexto cultural considerado, é difícil separar o que releva da magia e da religião. As atitudes mágicas e religiosas confundem-se na *performance* ritual, é arbitrário tentar distingui-las. Por exemplo, um ritual de indução de chuva – segundo estes critérios uma atividade mágica pode envolver a referência a deuses e espíritos, bem como invocações e sacrifícios que pelos mesmos critérios seriam formas religiosas. Do mesmo modo, todo o ritual, religioso ou mágico, tem uma vocação de eficácia, embora um certo tipo de eficácia, como se referirá adiante.

Além disso, estas distinções entre magia e religião estão longe de ser neutras. São o resultado de uma histórica ocidental específica e de um contexto em que desempenharam um

papel ideológico (Tambiah 1990). Foi no séc. XVII que o racionalismo da Reforma Protestante traçou este tipo de distinções entre magia e religião. Muitos ritos católicos foram acusados de magia sacramental e de manipulação do sobrenatural e defendeu-se que a verdadeira religião, tal como configurada na Reforma, seria um sistema de crenças racional numa providência divina. Foram precisamente estas distinções, tal como foram formuladas neste contexto de competição simbólica, que foram utilizadas por intelectuais vitorianos como Tylor e Frazer (Tambiah 1990). Por conseguinte, o que começou por ser uma dicotomia programática e ideológica foi utilizada por estes autores como se fosse uma categoria analítica de valor universal. É importante além disso situar estes autores nas perspetivas evolucionistas que dominavam no séc. XIX (ver capítulo seguinte). Mas outros viriam a questionar em termos semelhantes a própria categoria de religião como designando uma categoria de factos sociais distinta de vários outros, mostrando que a classificação de uns e não de outros como religiosos é também ela uma consequência não de um saber neutro, mas de processos históricos particulares (e.g. Asad 1993 para religião e política).

O principal problema, porém, encontra-se na contraposição destas atividades simbólicas à ciência. James Frazer foi um autor de uma linha de pensamento que considera a magia como uma ciência abastardada, uma teoria errada sobre a causalidade natural. Antes de avançar neste ponto, imaginemos que um antropólogo marciano avistava um de *nós* (i.e. um terráqueo humano), zangado com uma qualquer contrariedade, a dar um pontapé numa pedra. Concluiria então que, em nosso entender, o chão teria a culpa, seria a causa da contrariedade. Suponhamos ainda que o mesmo antropólogo extraterrestre se deparava com uma rapariga a beijar a fotografia do namorado e daí depreendia que os terráqueos acreditam existir uma conexão causal entre duas coisas que se assemelham, que o semelhante (a imagem do namorado) afeta o semelhante (a pessoa do namorado) ou age sobre ele. Poríamos em causa a competência profissional de tal antropólogo – tal como duvidaríamos dela se ele presumisse, sem distinguir entre afirmações literais e metafóricas, que acreditamos conseguir fazer chorar as pedras da calçada caso sejamos bem-sucedidos a cantar fados comoventes.

Uma das razões porque não nos reveríamos nesta análise é porque todos estes gestos são atos expressivos e performativos, são fins em si mesmos, não meios para qualquer coisa. Estamos a representar situações, a exprimir valores, desejos, emoções e não uma teoria sobre o funcionamento da natureza ou as leis da causalidade. Mas foi precisamente este tipo de interpretação intelectualista que Frazer aplicou à magia. Perante atividades simbólicas deste tipo ele interrogou-se sobre o que pensariam os "primitivos" acerca do funcionamento do mundo que pudesse explicar o seu comportamento. O que Frazer fez foi projetar a sua própria orientação científica numa atividade que não pretende ter essa orientação porque não é uma atividade científica, mas simbólica. Não se pode comparar o que pertence a registos e releva de lógicas diferentes, da mesma maneira que não usamos critérios científicos para apreciar uma obra de arte. Não se pode desde logo interpretar como revelando uma "crença", ou uma convicção mental aquilo que na verdade é um engajamento de outra ordem com o mundo. Menos do que afirmações, são atos produzindo efeitos.

Considere-se um ritual mágico visando uma pessoa. O facto de este ritual poder envolver elementos que já estiveram em contacto com ela (roupa, unhas, cabelos) não significa que quem o pratique pense que de maneira geral todas as coisas que já estiveram em contacto entre si estejam constante e continuamente a ter efeitos umas sobre as outras. O mundo seria um lugar caótico e não é certamente isso que presumem os "primitivos" evocados nesta perspetiva. Estão

cientes, pelo contrário, de que tal não acontece no dia-a-dia. É apenas quando se desempenha um ritual que se produzem efeitos, efeitos esses que são antes de mais simbólicos, não empíricos. As substâncias escolhidas para esse ritual foram selecionadas não porque são empiricamente eficazes, mas porque são simbolicamente apropriadas. A eficácia é a do procedimento – a manipulação ou enunciação ritual, não a que seria inerente às substâncias em si mesmas.

Eficácia simbólica e eficácia técnico-científica. "Crenças" e saberes:*complementaridade e simetria*

Tal conduz-nos à questão da eficácia simbólica. Em todas as sociedades se distingue em geral entre a eficácia da atividade mágico-religiosa, por um lado, e a eficácia prática ou técnico-científica, por outro. Por isso, se se testa experimentalmente, por exemplo, a eficácia variável de diferentes tipos de argila para fazer recipientes, não se testa empiricamente as práticas mágicas porque não há razão para isso. Seria absurdo e inadequado tentar verificar se os mortos a quem oferecemos flores se levantam para as cheirar. O sentido de um ritual é fundamentalmente expressivo, é um fim em si mesmo. E é por ser expressivo que é também simbolicamente eficaz. Dois exemplos poderão ilustrar a necessidade de não confundir a natureza da eficácia envolvida nestas diferentes lógicas.

i) O primeiro exemplo, avançado por Stanley Tambiah (1990), diz respeito a uma aldeia tailandesa onde a agricultura do arroz combina ações rituais com um avançado conhecimento técnico sobre os solos e os procedimentos de cultivo. Os aldeões dizem que os ritos que levam a cabo proporcionam boas colheitas. Os mesmos aldeões, porém, dizem também que boas técnicas agrícolas proporcionam boas colheitas. Não há contradição entre as duas afirmações porque se colocam em dois planos diferentes. Primeiro, no plano simbólico os rituais são performativos, quer dizer, representar um desejo é já simbolicamente realizá-lo. Em segundo lugar, estes rituais colocam a produção e o valor do arroz em contextos de vida mais amplos, não estritamente instrumentais e económicos.

ii) O mesmo é particularmente claro no exemplo da resposta dada por um xamã ao antropólogo Meyer Fortes quando este lhe pediu para executar um ritual de chuva: "Disparate -- retorquiu. A quem passaria pela cabeça fazer a cerimónia da chuva na estação seca?" Ou seja, este é um ritual calendárico. O seu sentido reside em assinalar as mudanças naturais das estações, o fim de um ciclo e o início de outro. Não se trata de "causar" instrumentalmente chuva -- ela é esperada nessa altura. Tal ritual tem sobretudo uma natureza expressiva e antecipatória e seria incompreensível se o analisássemos de acordo com a lógica da causalidade positivista.

Os rituais mágicos e religiosos não têm pois de ser comparados à ciência porque não se situam no mesmo plano e a sua eficácia é de natureza diferente. Seja em atos, gestos, ou palavras, o ritual tem uma eficácia pelo simples facto de ser desempenhado. É por isso que se diz que ele é performativo e expressivo. Dizer ou fazer coisas de maneira enfática, solene ou pública confere uma força especial a esses atos e a essas palavras assim enunciadas (Lévi-Strauss 1974; Turner 1968).

A magia também pode ter uma vocação explicativa. É o caso da bruxaria como explicação do infortúnio. Mas mesmo aqui não há necessariamente contradição com o conhecimento

empírico de causa e efeito. A bruxaria não pretende explicar todo e qualquer infortúnio, mas apenas aquele que não é explicável de outra forma, ou segundo a causalidade natural. O que para alguns de nós seria mistério ou coincidência, para os Azande estudados por Evans-Pritchard (1976 [1937]), para citar um caso clássico, é mais satisfatoriamente explicado pela bruxaria. Um rapaz que passa dezenas de vezes com o mesmo cuidado num caminho, um dia tropeça num tronco que sempre lá esteve. Corta-se e a ferida infecta, quando dezenas de vezes se feriu sem sobrevir uma infeção. É nesse tipo de circunstâncias que a bruxaria é proposta como resposta. Circunstância análoga é a de uma viga de um celeiro que cai, ferindo as pessoas que se abrigavam à sua sombra. Os Azande sabem que a viga caiu porque foi roída pelas térmitas, da mesma maneira que estão cientes de que as pessoas se abrigaram à sombra do celeiro porque o sol estava quente. Mas estas duas cadeias causais intercetaram-se exatamente no mesmo momento e no mesmo espaço. Não se sabe porquê. É aqui que intervém a bruxaria, destinada menos a dar conta de "como" as coisas acontecem -- os Azande sabem-no bem e seguem o raciocínio da causalidade natural -- mas do "porquê". Não se trata portanto de lógicas necessariamente incompatíveis mas complementares.

Em qualquer parte do mundo se recorre a ambas as lógicas em diferentes circunstâncias (e.g. Favret-Saada, 1977 para uma abordagem da feitiçaria num contexto francês contemporâneo). A grande clivagem nós/outros, uma clivagem opondo sociedades governadas pelo raciocínio científico a sociedades governadas pelo pensamento simbólico, é inadequada. É também recusando uma outra expressão da mesma dicotomia que Bruno Latour (1983) propôs estudar nos mesmos termos todos os saberes, as ciências como as etnociências. Este programa de simetria não significa pressupor que todos os saberes e sistemas de pensamento se equivalem, mas sim recusar submeter apenas uns (as "crenças") ao exame das condições culturais e sociais da sua produção, como se os outros (os "racionais") escapassem por natureza a elas.

Conclusão

Em suma, há pois que permanecer vigilante para não fazer corresponder estas dicotomias intelectuais a:

i) uma clivagem entre sociedades reais;

ii) uma dicotomia *nós/outros*, em que *nós* nos erigimos em pólo de referência. A *nossa* sociedade representa apenas uma maneira, entre outras possíveis, de organizar a vida em comum e de a constituir culturalmente;

iii) " the West and the Rest " (O Ocidente e o resto), na conhecida expressão de Marshall Sahlins (1976): quer dizer, não perder de vista que as sociedades *outras* são tão dissemelhantes entre elas do que em relação a *nós*.

iv) uma oposição *nós/outros*, elaborada com base na exacerbação das diferenças e na minimização das similaridades entre os dois pólos.

"The East in the West" (O Oriente no Ocidente), como o coloca Jack Goody (2000) [1996], pode ser usado como exemplo a este propósito. Este autor, de resto, recusa em geral dicotomias estáticas que quase parecem conferir uma qualidade intrínseca a cada um dos pólos, para procurar em vez disso examinar empiricamente mecanismos concretos de mudança e diferenciação que fazem das sociedades aquilo que são. Numa análise de grande espetro temporal, Goody (2000, [1996], cf também 1990) neutraliza esta dicotomia através da categoria

geo-histórica de "Eurásia". Goody critica os erros de perspetiva eurocêntricos de teóricos como M. Weber e K. Marx, entre outros, que postulam um excepcionalismo ocidental com base num conjunto supostamente único de características que teriam dado origem à ascensão do capitalismo e à modernização, por contraposição a um Oriente estático e atrasado devido a características inibidoras do mesmo desenvolvimento. Além de mostrar como a liderança ocidental é um episódio menor na história da humanidade, não podendo esta ser limitada aos dois últimos séculos e na qual o protagonismo do desenvolvimento económico tem afinal oscilado entre o Oriente e o Ocidente - o que a (re)emergente influência da Ásia parece confirmar -, Goody mostra existirem afinal muito mais semelhanças do que diferenças entre as sociedades da Europa e da Ásia no que respeita a padrões de racionalidade, organização económica, formas de organização do trabalho, atividade comercial e técnicas de contabilidade sistemática vistas como inerentes ao capitalismo, e, por fim, no papel do parentesco e da dimensão dos grupos domésticos no desenvolvimento económico. Neste último caso, em vez de um obstáculo à modernização, as redes de parentesco alargadas foram um fator de promoção do crescimento económico na Ásia, do mesmo modo que o modelo de organização económica no Ocidente esteve longe de substituir o individualismo e a impessoalidade pelo papel da família alargada na atividade industrial, na condução dos negócios e na administração das empresas (e.g. Lima 2003 para um exemplo sobre elites empresariais em Portugal).

O Orientalismo como modelo extensível a outros discursos sobre a diferença

Se Goody procedeu a uma desmontagem empírica das distorções que envolvem a clivagem Ocidente/Oriente, Edward Saïd (1978) levou a cabo, por seu turno, uma desmontagem discursiva desta dicotomia empregando a noção de *orientalismo*. Focou-se até aqui a grande linha divisória *nós/outros* que tende a organizar o pensamento sobre a diversidade, bem como os riscos que ela gera. Nesta ordem de ideias percorrer-se-á a seguir, de maneira sumária, algumas figuras da alteridade que foram marcantes na imaginação " ocidental ": o *orientalismo*, o *selvagem*, e a sua transformação posterior em *primitivo*.

Há que distinguir o termo *orientalismo*, tal como foi cunhado por Saïd, da mera noção de "estudos orientais " ou da de " motivos orientais " na história da arte. Saïd analisou o modo como as sociedades árabes e islâmicas (em especial as do Médio Oriente) surgem retratadas em textos literários, reportagens, narrativas de viagem, estudos filológicos e filosóficos produzidos sobretudo por ingleses, franceses e alemães a partir do séc. XVIII, bem como os efeitos políticos que produziram e se repercutem ainda nos dias de hoje. Segundo Saïd, o orientalismo teria muito menos a ver com o Oriente real do que com a própria Europa e a ideia que ela fazia dela própria. Na verdade, o orientalismo teria produzido menos um conhecimento sobre o Oriente do que a imagem de um espelho invertido da Europa. O Oriente, retratado como atrasado, despótico, fanático, seria o oposto daquilo que o Ocidente pensa ser (moderno, democrático, secular) ou ter deixado de ser (sensual, espontâneo, misterioso).

O *orientalismo* é então um estilo de pensamento que se funda na distinção entre o Oriente e o Ocidente e a partir dessa clivagem básica empreende definir a essência da cultura islâmica e ou de todos os árabes, pressupondo assim que existe *uma* "mentalidade" árabe, *uma* "sociedade" islâmica, *uma* "psicologia" oriental. Como se todos os árabes e muçulmanos constituíssem uma unidade homogénea com qualidades essenciais, fora dos respetivos contextos históricos e sociais. O orientalismo é um esquema de pensamento *essencialista* por

excelência. Sendo parente da descontextualização e das suposições apriorísticas, a marca distintiva do essencialismo é, segundo M. Herzfeld (2010), a supressão da temporalidade: toma

por uma qualidade imutável e primordial aquilo que na verdade são resultados contingentes de processos socio-históricos. Daí o essencialismo ser central em ideologias como o nacionalismo e em postulados sobre o "caráter nacional".

Orientalismo, por conseguinte, não se refere tanto à correspondência entre o discurso orientalista e o Oriente, mas ao modo como ele retratou uma alteridade (e uma identidade). Nesse sentido, tornou-se um *modelo extensível a outros discursos sobre a diferença* – ver, por exemplo, a expressão "orientalismo urbano" (Wacquant: 2002) para designar a exotização da "rua", ou da *cultura de rua* nos estudos sobre marginalidade urbana. Como referiu G. Baumann (2004: 21), a orientalização do *outro* tanto pode dar-se no sentido negativo (versão xenofóbica), como positivo (versão xenofílica). No segundo caso, para usar os seus exemplos, não seria menos orientalizante atribuir uma sabedoria especial aos monges tibetanos ou aos índios da Amazónia, ou ainda uma "graça natural" às crianças africanas e uma "queda para o desporto" aos atletas do Terceiro Mundo.

O orientalismo não deixa de ter em contraponto uma estereotipação recíproca no *ocidentalismo*, uma forma de generalização essencialista tanto produzida por ocidentais como por não-ocidentais. Ela envolve ao mesmo tempo, tal como o orientalismo, quer uma auto-representação, quer uma representação sobre os *outros* – um discurso de identidade-alteridade, como dois lados da mesma moeda. O Ocidente pode, por exemplo, ser reduzido nestas representações a um universo de indivíduos frios e calculistas (Carrier 1992) e tanto comentaristas ocidentais como do Médio Oriente podem caraterizar o lugar das mulheres na sociedade oposta como sendo bastante pior do que na própria (Nader 1989).

Atividade formativa

Discussão do texto:

BESTARD, J; CONTRERAS, J: 1987, "Los Cristianos Europeus Vistos por Los Americanos" in Bárbaros, *Paganos, Salvajes y Primitivos*. *Una Introducción a la Antropologia*, Barcelona, Barcanova.

Texto complementar:

KILANI, Mondher: 1994, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique* (cap. 4), Lausanne, Payot.

Enquadramento:

Em torno de um episódio histórico de confronto com sociedades outras no séc. XVI, na sequência da "descoberta" da América, propõe-se uma análise da interação entre europeus e índios americanos procurando tanto as diferenças como as semelhanças entre ambos.

Questões:

i) Propõe-se o exercício de identificar os esquemas dicotómicos implicados na perceção da diferença tanto por parte dos indígenas americanos como dos europeus, bem como os

sistemas de interpretação respetivos a que cada parte era subordinada pela outra. Mais especificamente, identificar os esquemas de classificação usados por cada lado para situar o outro, como convergem e divergem, e de que forma recorreram aos instrumentos próprios e às cosmogonias das respetivas sociedades para fazer sentido da diferença;

ii) refletir sobre os aspetos militares e tecnológicos do confronto, não enquanto fatores isolados ou em termos de uma superioridade/inferioridade consideradas em abstrato, mas à luz das razões sociais e culturais por trás do seu uso e efeitos, desde as visões mais ou menos ritualizadas da guerra às fações políticas internas e à adaptação ao meio;

iii) ainda sobre os contornos e o curso do confronto, analisar a questão das doenças não só do ponto de vista estrito das suas devastadoras consequências biológicas, mas também das racionalidades e das visões do mundo que elas puseram em cena. Trata-se, mais especificamente, de descortinar as convergências entre essas racionalidades. Europeus e índios não se regiam por racionalidades diversas face aos efeitos das doenças e ambos explicavam acontecimentos fora do comum em termos da intervenção de forças sobrenaturais. Uns e outros interpretavam os fenómenos da natureza em termos muito semelhantes. Apesar de nas narrativas historiográficas deste encontro ser recorrente pressupor-se a modernidade dos europeus e a primitividade dos índios, a visão que os primeiros tinham dos fenómenos da natureza ou das relações causa-efeito no universo não era muito mais complexa do que a dos segundos. Também aqui as dicotomias, sobretudo se hierarquizadas em superiores e inferiores, constituem esquemas empobrecedores de análise.

2.DO SELVAGEM AO PRIMITIVO. AS TRANSFORMAÇÕES DO ETNOCENTRISMO

Os descentramentos intelectuais do séc. XVIII

Nos séculos XV e XVI tinha ocorrido uma extensão sem precedentes dos horizontes geográficos e mentais da Europa, e começam a proliferar as narrativas de viagem. Por seu turno, na Europa começa-se também a atravessar uma crise ideológica decorrente da multiplicação das religiões, do fim da religião única. Tal cria as condições para um conjunto de descentramentos intelectuais que se vão produzir no séc. XVIII, configurando na Europa um pensamento descentrado em várias frentes:

i) Um descentramento metafísico (Kilani 1994). A reflexão sobre a humanidade, e depois sobre a natureza, torna-se mais autónoma em relação a Deus. Começam a ser questionados alguns dogmas, como por exemplo o da humanidade e da natureza como criações divinas imutáveis, dogma esse ligado à ideia de um tempo cíclico. Passa-se a admitir a ideia de transformação, de uma evolução ligada a um tempo histórico, progressivo, que não se repete.

ii) Um descentramento cultural, em que se esboça a ideia da relatividade face a outras "culturas".

O *outro* como pretexto para discutir o mesmo

Não se trata, contudo, propriamente de uma curiosidade pelo *outro* ou pela alteridade em si. O *outro* não suscita interesse por si mesmo. A reflexão sobre ele é apenas um pretexto para

discorrer sobre a sociedade europeia e suas instituições (ver atividade formativa seguinte e a análise das "Cartas Persas", de Montesquieu). A atenção à diferença é um pretexto para discutir a própria sociedade.

A diferença na alternativa bom/mau selvagem: Um debate sobre a natureza humana

Emerge no séc. XVIII um movimento de crítica interna do Ocidente, uma tomada de consciência crítica de si. Este movimento recorre à figura do selvagem sobretudo para se compreender a si próprio ou para se criticar. Temos assim o tema do *bom selvagem*, o homem natural, livre não corrompido pela sociedade e pelas suas injustiças (Rousseau). Este tema, apesar de predominante, tem no mesmo século o seu reverso, o tema do mau selvagem, brutal no estado natural e carecendo do controle da sociedade (Hobbes).

O que está em causa, a este propósito é assim um debate filosófico sobre a natureza humana e a relação desta com a sociedade. De um lado, alinham-se os que defendem que a condição natural da humanidade é superior à condição cultural. Do outro, os que defendem o inverso. Note-se que tanto a um como a outro lado escapava o facto de a existência natural da humanidade ser a própria sociedade. A humanidade não existe fora dela, não há seres humanos sem ser em sociedade (retomar-se-á esta questão adiante, a propósito do debate sobre as entidades – coletivas ou individuais -portadoras de *direitos humanos*). Quanto à questão da diferença cultural, na verdade ela não figura por si, mas apenas nesta alternativa, a do bom ou a do mau selvagem. São dois lados de uma mesma moeda. Na base está um julgamento de valor virado em última instância para a sociedade de origem.

No séc. XIX o *selvagem*, esse protagonista dos debates filosóficos, irá transformar-se no *primitivo*, a nova figura da diferença. O outro não está apenas do outro lado do oceano, está atrás no tempo, no início de uma sucessão ordenada de estádios de evolução cujo ponto de chegada seria a forma civilizada do estado de sociedade. Todas as sociedades passariam pelas mesmas etapas, desenvolveriam as mesmas instituições pela mesma ordem, só existiria uma grande linha de evolução. As diferenças entre sociedades representariam apenas diferentes patamares de evolução na estrita medida em que teriam progredido a ritmos diferentes. A diversidade cultural seria pois reduzida a um mero indicador de diferentes etapas no grande esquema evolutivo.

Estas ideias (ver atividade formativa no módulo seguinte), encontravam-se também presentes em esboço no século XVIII. Porém, neste século tendia a reconhecer-se mesmo assim a diversidade dos estados de sociedade e de cultura sem a sacrificar completamente a um esquema histórico rígido, a um determinismo evolutivo de sentido único.

Atividade formativa

Discussão do texto:

MONTESQUIEU : 1989 [1721], *Cartas Persas*, Ed. Estampa (excertos das cartas I, II, LVI, XXXVIII, LXXXVII, XXIV, XXIX, LXXV, XVII, XLVI, LXXXV, XCVII, CII, LXXXIII, XXI, CXLVIII,).

Enquadramento:

As *Cartas Persas* precedem a grande obra de Montesquieu, *Do Espírito das Leis*, onde aparecem consagrados alguns dos temas caros à antropologia: a natureza humana e as suas

variações; o jogo das identidades e das diferenças; os fenómenos sociais e culturais como constituindo um domínio do saber; a noção de sistema - entre outros. Surgem também os temas iluministas da confiança na razão, da guerra ao despotismo e à intolerância, do humanismo, da análise da cultura europeia através do confronto e da comparação com outras "culturas". Foram publicadas no século XVIII, numa altura em que o fascínio pelo exótico, encarnado pelos povos recentemente trazidos ao conhecimento do Ocidente, fazia das narrativas de viagens, reais ou imaginadas, o grande êxito das livrarias. Publicada no anonimato dado o tom ligeiro e mordaz, impróprio na época a um magistrado como Montesquieu, esta obra trata da visita de dois persas imaginários ao Ocidente e das suas observações.

Questões em discussão:

-A decisão de viagem dos persas imaginários, motivada pela recusa em aceitar que "a luz oriental [fosse] a única" a iluminá-los e pela procura de um saber que implica abertura ao exterior; a pedagogia, perante o leitor francês/ocidental, da recusa de submissão a uma autoridade cultural exclusiva, devendo este ser impelido à decisão recíproca de recusar o europocentrismo dos seus próprios pontos de vista e ao propósito de deixar de colocar o Ocidente no centro do mundo;

-A distância moral e cultural. Mais do que a simples distância geográfica que as separa, a escolha da Pérsia e da França para protagonistas do duplo olhar imaginário permite pôr em cena a extrema diversidade dos pontos de vista e das convicções, a simetria cultural, a variedade e a surpresa que daí resulta, a tensão entre valores e o confronto entre razões opostas;

- A sátira mordaz que Montesquieu faz da sociedade francesa, protegida atrás do olhar de estranheza e de ingenuidade de dois viajantes do Oriente. Procede-se a um jogo de distanciamento examinando a própria sociedade através do ponto de vista de uma sociedade estrangeira. Critica-se e caricatura-se o Ocidente, são-lhes apontadas as contradições entre os valores e os atos (ex. a escravatura), particulariza-se a religião católica relativizando-a através do olhar de uma religião concorrente;

- A recusa de bitolas universais e a relativização dos modos de vida, das religiões, das leis. Todas as religiões teriam princípios válidos e as leis deveriam adaptar-se às diferentes características dos países. As coisas não são puras ou impuras em si mesmas, dependendo do significado que os homens lhes atribuem. A cada qual a sua razão particular, os seus pontos de vista;

-Relativismo e indiferença moral. Não existe no olhar de Montesquieu neutralidade e equivalência moral no confronto entre dois tipos de regime (o monárquico europeu e o persa, de tipo despótico), por muito severa que seja a crítica que faz ao mundo ocidental e por grande que seja a abertura intelectual e tolerância para com outras razões e modos de vida. Relativismo não implica indiferença moral (questão a tratar num ponto posterior).

-As contradições de Usbek e a humanidade como culturalmente constituída: por um lado emerge um viajante que observa as instituições estrangeiras dotado de um saber racional, uma atitude de abertura relativizadora das suas próprias ideias e que apela à verdade e à justiça como princípios de conduta universais; por outro lado, um déspota que exerce uma tirania doméstica sobre o seu harém, sem nunca colocar em questão a legitimidade da sua dominação e incapaz de se aperceber da sua própria injustiça. Por muito sincero que se mostre Usbek, não deixa de ser, em boa medida, produto de uma história, de uma cultura e de uma moral particulares. Cresceu numa determinada conceção de honra masculina, sendo esta inculcação por vezes mais forte e profunda do que os raciocínios conscientes e deliberados. Todos os pontos de vista carregam inevitavelmente a marca de uma história, são pontos de vista situados, embora não sejam necessariamente incomensuráveis entre si.

Leituras principais:

GOODY, Jack: 2000 [1996], *O Oriente no Ocidente*, Lisboa, Difel (caps. 7 e 8).

LEWIS, Gilbert: 1994, "Magic, Religion and the Rationality of Belief" in T. Ingold (ed.), The *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge: 564-590.

O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta (cap. 1).

Filme:

TRUFFAUT François: 1970, *L'enfant sauvage*, Les Films du Carrosse

Leituras de aprofundamento:

TAMBIAH, Stanley: 1990, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge University Press.

LENCLUD, Gérard: 1992, "Le grand partage ou la tentation ethnologique", in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (orgs.) *Vers une ethnologie du présent*, Paris Ed. M.S.H.

BAUMANN, Gerd & GINGRICH, Andre: 2004, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghan Books.

(ver também obras assinaladas * no capítulo seguinte

CAPÍTULO 3

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

Síntese:

1 A cultura no tempo. Evolucionismo versus difusionismo.
O Evolucionismo e a ideia de evolução.
    Atividade formativa
O difusionismo. Da necessidade ao acaso

2 A cultura em si. Do culturalismo ao funcionalismo
Boas e a crítica ao evolucionismo.
Cultura e personalidade
A antropologia social britânica. Função e cultura em Malinowski e Radcliffe-Brown
    Atividade formativa
Balanço crítico: da cultura no tempo à cultura em si

3 A cultura como linguagem e como texto
O estruturalismo de Lévi-Strauss: a cultura como comunicação
A troca como base da sociedade
O interpretativismo e a indeterminação dos sistemas simbólicos
Os textos dos etnógrafos. Autoria e reflexividade

4 A sociedade e a cultura em ação. As abordagens processuais
Ação e estrutura, processos e redes
Fontes primárias
Leituras secundárias

Resultados de aprendizagem
-Caracterizar a ideia de evolução e o sentido da diversidade cultural no pensamento evolucionista.
-Identificar as convergências e divergências entre as ideias evolucionistas e difusionistas.
-Formular, a partir da perspetiva de Boas, a crítica ao binómio evolucionista "primitivo"/ civilizado.
-Relacionar criticamente as ideias sobre o "carácter nacional" ou as disposições "étnicas" com o culturalismo americano.
-Identificar as convergências e divergências entre as ideias de Malinowski e de Radcliffe-Brown sobre as noções de "função" e "cultura".
-Identificar as convergências e divergências entre o funcionalismo estrutural britânico e estruturalismo de Lévi-Strauss quanto às noções de "estrutura" e "cultura".

-Compreender em que medida a "descrição densa" de Geerz revela um projeto antropológico distinto e uma perspetiva sobre cultura diversa da do estruturalismo francês e britânico.
-Identificar o âmbito e o objeto da reflexão "pós-moderna" em antropologia.
-Identificar a diferença de perspetiva contida nos conceitos de "ação", "processo" e "rede" face a abordagens anteriores e as suas virtualidades no estudo de fenómenos contemporâneos a várias escalas.

1 A CULTURA NO TEMPO. EVOLUCIONISMO VERSUS DIFUSIONISMO

O Evolucionismo e a ideia de evolução

Como foi referido no módulo anterior, no séc. XIX *o selvagem*, esse protagonista de debates filosóficos setecentistas, irá transformar-se gradualmente no *primitivo*, a nova figura da diferença. O *outro* não se encontra apenas num local longínquo, está também atrás no tempo, no início de uma sucessão ordenada de estádios de evolução. De acordo com versões preponderantes desta perspetiva, todas as sociedades passariam pelas mesmas etapas, inventariam formas culturais pela mesma ordem, e, segundo as propostas do evolucionismo unilinear, existiria uma grande linha universal de evolução. As diferenças entre sociedades representariam apenas diferentes patamares e ritmos de evolução. A diversidade cultural seria pois reduzida a um mero indicador de diferentes etapas no grande esquema evolutivo.

Neste século as diferenças vão ser pensadas de maneira sistematizada, numa grande teoria sobre a história da humanidade. Todas as diferenças vão passar a ser entendidas como simples degraus de uma mesma e única história. Magia, religião e ciência, por exemplo (Frazer), representam não formas culturais ou modalidades de pensamento coexistentes em toda e qualquer sociedade, mas três etapas sucessivas na evolução das formas do pensamento, formas essas que corresponderiam a diferentes sociedades.

Este tipo de história encontra-se impregnada da ideologia do progresso que se afirma no séc. XIX, ou seja, a fé no progresso contínuo e ordenado da humanidade sempre para melhor. Os pensadores desse século combinaram esta noção particular da *história*, marcada por uma ideologia optimista - o "progressivismo" - com a noção de *lei científica* para formular a noção de **evolução**. Ou seja, uma evolução do mais simples para o mais complexo.

Atividade formativa

Textos selecionados:

DARWIN em A Origem das Espécies (1859), H. SPENCER em *A Hipótese do Desenvolvimento* (1852), Tylor em *Primitive Culture* (1871), MORGAN em *A Sociedade Primitiva* (1877).

Enquadramento:

O séc. XIX foi marcado por duas febres intelectuais: A febre comparativista e a febre das origens. A *problemática* dominante era a **das origens** da vida, dos seres e da cultura -- no domínio da religião, da ciência (Tylor e Frazer), do parentesco (Morgan, McLennan, Bachofen), entre outros. Todas as áreas do saber eram dominadas pela questão das origens, questão esta parte integrante do conceito de evolução e de progresso.

Quanto ao **comparativismo**, é certo que os pensadores iluministas haviam já procedido ao confronto entre "culturas", mas os evolucionistas empreendem pela primeira vez uma tentativa de sistematização científica (ver o caso paradigmático de Morgan, que procedeu a uma

ampla sistematização no domínio do parentesco). Em primeiro lugar, a comparação deixa de assentar na simples curiosidade para ter já um fim específico, um *objetivo*. Em segundo lugar, a comparação é feita de acordo com um princípio preciso, com um critério único a partir do qual se vai sistematizar uma gigantesca massa de dados arqueológicos, etnográficos, de missionários, viajantes e outros. É o objetivo (*a reconstrução histórica*) e o princípio (a *ordenação unilinear*) dessa comparação que se tratará de descortinar nos textos.

As observações de Darwin aquando da sua viagem no Beagle conduziram-no à conclusão de que sequências dispersas de factos (espécies, no caso) eram explicadas pela mesma hipótese, ou seja, espécies diversas teriam uma mesma ascendência, derivavam de um tronco comum. Tal conclusão levou Darwin à formulação da teoria sobre a origem das espécies, cujo princípio é o de que a diversidade das espécies obedeceu a um único impulso vital, a uma só origem. Até então explicava-se a grande variedade dos seres defendendo que as espécies haviam sido criadas separadamente já na sua forma atual (ideias ainda presentes no "criacionismo" contemporâneo e recicladas na noção de "intelligent design"). Darwin explicava essa variedade alegando ao contrário que as espécies tinham uma origem comum e que se teriam depois diferenciado à medida que evoluíam para formas mais complexas e especializadas.

Questões em discussão:

-Identificar as ideias comuns aos textos de Darwin, Spencer e Morgan, em especial i) a ideia de evolução, mais precisamente a de que por detrás da diversidade encontra-se um só processo evolutivo, linear, universal e contínuo; ii) que este processo é necessariamente progressivo, orienta-se no sentido da complexidade e da perfeição.

-É no séc. XIX que se impõe a designação de "homem primitivo", enquanto no século anterior circulava sobretudo a de "homem natural" ou "homem selvagem". Situe-se nos textos o surgimento e o sentido de tal designação no contexto histórico destas ideias, identificando na noção de primitivo o sentido de "primeiro" e referenciando-o ao de homens situados nos primeiros graus da escala evolutiva.

-Tais ideias encontravam-se já presentes séc. XVIII, mas agora são elaboradas num esquema determinista rígido, com o estatuto de uma lei mecânica. Identifique-se exemplos de esquemas de evolução nos textos indicados e, a propósito do esquema de Morgan (a humanidade progrediu, de modo natural e necessário, de um estado de selvagem para a barbárie e da barbárie para um estado de civilização), o tipo de sociedade que constitui o referente de civilização para este autor, o estádio terminal e o apogeu da cultura humana. Caracterize-se também o carácter valorativo deste ordenamento.

-Atendendo à ordem cronológica dos textos, situe-se a ideia de evolução como sendo anterior a Darwin e como vigorando já no pensamento sobre a sociedade. A partir do texto de Tylor, procure-se as razões por que na história das ideias se equaciona o aparecimento destas noções nas ciências sociais com Darwin. Tylor exprime uma disposição típica dos pensadores do seu século, segundo a qual as instituições sociais devem ser estudadas do mesmo modo que os fenómenos naturais. Além disso, as leis que regem estes fenómenos são entendidas como sendo

da mesma ordem que as leis que regem a natureza. Ao fornecer uma demonstração incisiva do princípio de evolução, Darwin vai legitimar este modelo e conferir uma caução científica às ideias de progresso. Infunde-lhes autoridade pelo facto de a evolução passar a ser um princípio biologicamente demonstrado.

-Darwin observa no seu texto que os fósseis das espécies extintas tinham uma notável semelhança com algumas espécies vivas que encontrou: procure-se de que maneira Morgan vai seguir esta pista no campo das sociedades. Ou seja, tal como algumas espécies vivas seriam réplicas de fósseis, assim os primitivos contemporâneos seriam considerados os arquivos vivos do passado. Os evolucionistas partiram do pressuposto de que estes seriam globalmente semelhantes às populações do paleolítico e do neolítico e, como tal, poderiam colmatar lacunas nos dados da arqueologia. Porém, muitos destes pensadores exageraram as semelhanças, tomaram a parte pelo todo e extrapolaram tais generalizações para períodos anteriores. Além disso, as informações de que dispunham sobre os "primitivos" contemporâneos eram fragmentárias e provinham essencialmente de fontes secundárias pouco fiáveis, de viajantes, missionários, comerciantes.

É também nesta ordem de ideias que surge a noção de *sobrevivência* (Tylor) aplicada a certos traços culturais. Alguns traços culturais presentes seriam testemunhos conservados ou fossilizados de estádios anteriores e forneceriam indicações sobre eles.

-Explore-se o princípio da unidade psíquica do género humano, afirmado por Morgan, segundo o qual a Humanidade no fundo é una e semelhante, apesar da grande variedade de "culturas". Tal não implica, neste quadro de pensamento oitocentista, que as diferentes sociedades e expressões culturais sejam colocadas em pé de igualdade. A hierarquização das diferenças não deixa de ser um dos corolários da unidade do género humano na lógica evolucionista. Há como que uma negação das diferenças na medida em que *outras* formas de humanidade são vistas como incompletas e só há uma imagem da sua expressão plena: a da humanidade civilizada. As diferenças vão sendo anuladas à medida que vão sendo integradas num único processo de desenvolvimento. As várias sociedades são diferentes entre si apenas na medida em que se situam em diferentes etapas de evolução. Mas todas têm um mesmo ponto de partida e um mesmo ponto de chegada.

-Disseque-se a partir do texto de Tylor a noção de *lei* científica. Os evolucionistas foram inovadores ao estudarem sociologicamente as instituições sociais, isto é, ao estudarem os fenómenos sociais em termos de outros fenómenos sociais e não da vontade divina, por exemplo. Era nestes termos que procuravam constantes, leis, uniformidades. Mas o seu entendimento daquilo que constitui uma lei sociológica é uma relação de sucessão, no tempo, de um efeito a uma causa, em que o facto precedente explica o facto seguinte (e não, em alternativa, uma relação simultânea entre vários factos). Isto é, as suas leis eram as leis da origem e desenvolvimento das instituições sociais e não as leis do seu sentido ou funcionamento. Mas as instituições não se podem compreender e explicar exclusivamente pelas suas origens, tal não é suficiente para explicar como atuam no presente. Saber como algo chegou a ser o que é, e saber o que é hoje e como funciona são problemas diferentes. Para os evolucionistas tratava-se, na essência, do mesmo problema.

O difusionismo : da necessidade ao acaso

A corrente difusionista (séc. XIX-XX) opôs-se à ideia de um desenvolvimento unilinear das sociedades como se estas fossem sistemas naturais. Defendeu, pelo contrário, que o processo de desenvolvimento cultural não é uniforme. É variável, porque resulta de contactos mais ou menos acidentais entre sociedades.

Por outro lado, o evolucionismo salienta a complexidade crescente da cultura através do tempo. Em vez disso, o difusionismo dá relevo à transmissão de ideias de um espaço para outro. As duas correntes oferecem portanto diferentes explicações quanto ao modo como a cultura muda, se transforma. Para o evolucionismo mudava por via interna, através do desenvolvimento endógeno, enquanto para o difusionismo a mudança dar-se-ia por via externa, através do contacto com outros grupos. Mas, centrando-se tanto uma como outra na questão da mudança, são ambas perspectivas de tipo histórico e diacrónico.

O difusionismo, também conhecido por escola histórico-cultural, procura traçar a história dos fenómenos culturais a partir dos contactos culturais e dos fenómenos de empréstimo. Representantes desta corrente como Frobenius, Graebner, Schmidt, interpretaram as similaridades e analogias entre culturas pelo princípio do contacto e da transmissão no espaço. Seria possível reconstruir a história das populações seguindo os movimentos das suas migrações através dos vestígios que iam deixando nas culturas locais.

A partir da distribuição geográfica dos traços culturais no presente, alguns autores empenharam-se em reconstituir um número limitado de círculos culturais originais. Toda a história do mundo era então entendida como resultante da difusão desses círculos para outros pontos geográficos. A manifestação mais extrema desta perspectiva foi a do hiperdifusionista Elliot Smith, segundo a qual praticamente todo o inventário cultural do mundo se teria originado num único círculo, o Antigo Egipto. Ou seja, supunha a disseminação universal da cultura por irradiação única a partir deste ponto.

O corolário difusionista acerca da criatividade humana era assim claro. Ao defenderem implícita ou explicitamente que a maior parte de uma cultura é constituída por material assimilado ou adotado de outra, quer dizer, ao considerarem que a maioria dos componentes de uma cultura não nasceram no seu interior mas foram importados do exterior, os difusionistas caracterizaram a actividade cultural como algo de essencialmente imitativo. Apesar de ela comportar ambos os aspectos, salientaram essencialmente a recetividade em detrimento invenção, a absorção em detrimento da inovação. A humanidade seria não inventiva por natureza. Nesta perspetiva ficam pois por explicar semelhanças entre universos culturais cujo contacto geográfico tenha sido impossível, bem como fenómenos de convergência e de invenção independente.

A perspetiva difusionista divergia da evolucionista em vários aspetos. Para os difusionistas uma instituição é consequência de um empréstimo, de um contacto, não de um desenvolvimento inevitável de uma anterior, ou de uma natureza humana comum que produziria inevitavelmente as mesmas instituições em toda a parte. Opõe-se portanto ao rígido determinismo evolucionista. O difusionismo nega a possibilidade de leis da evolução - ou de quaisquer regularidades, de resto -, uma vez que o desenvolvimento de cada círculo é fruto de circunstâncias imponderáveis. Tudo seria único e irrepetível.

Existem, porém, convergências com o evolucionismo no que respeita aos objetivos fundamentais. O propósito desta perspectiva continuava a ser a reconstrução macro-histórica, mas agora procurando os contactos e os empréstimos entre as diferentes culturas. Além disso, e à semelhança dos raciocínios evolucionistas da época, desenraizaram os elementos do seu contexto, comparando-os como sendo da mesma natureza mesmo quando relevam de categorias diferentes e se revestem de significações diversas. Tanto uma como outra corrente retiraram os fenómenos das coordenadas do tempo e do espaço em que se inserem e agruparam estes fragmentos numa amálgama sem unidade real. Tanto os círculos culturais dos difusionistas como os estádios evolucionistas são abstrações artificiais.

2.A CULTURA EM SI. DO CULTURALISMO AO FUNCIONALISMO

Boas e a crítica ao evolucionismo

É ao presente da sociedade, à estrutura ou ao funcionamento do sistema social que outras correntes de pensamento irão prestar mais atenção. Mas a crítica ao evolucionismo passou primeiro por Franz Boas, no início do séc. XX. Boas criticou, por exemplo, as ideias de superioridade racial e cultural implícitas no pensamento evolucionista e contestou qualquer relação entre raça e cultura. A genética, a cultura e a linguagem são independentes, alteram-se a níveis diferentes e portanto não podem ser conjuntamente relacionadas com estádios de desenvolvimento.

Além disso, as diferentes populações são "primitivas" ou "avançadas" de diferentes maneiras: a cultura material dos aborígenes australianos poderia ser rudimentar, mas a estrutura social complexa; a arte dos índios da Califórnia seria sofisticada, mas outros aspetos mais simples. Se além disso se pensar que nenhuma população esteve imune a influências exteriores, não tem então sentido classificar em bloco toda uma "cultura" na categoria uniforme de "primitivo" ou "civilizado".

Boas criticou também as especulações de evolucionistas e difusionistas sobre o passado, bem como as comparações arbitrárias e de grande escala a que procediam. Os antropólogos deveriam em vez disso procurar um conhecimento detalhado em primeira mão dos traços culturais dentro da totalidade cultural em que se inserem, e examinar como se distribuem por populações vizinhas.

Era cada "cultura" em si, na sua singularidade, que importava a Boas conhecer. Ao contrário dos evolucionistas, Boas não acreditava que fosse possível descortinar leis gerais no domínio dos fenómenos culturais. Enquanto os evolucionistas salientavam as regularidades, as semelhanças, Boas salientava as diferenças, a especificidade de cada cultura. Valorizava o particular em detrimento do geral. Daí que tais ideias tenham sido designadas de "particularismo histórico". *Histórico* porque admitia a importância da história, e inclusive considerava, ao contrário dos evolucionistas, que os povos apelidados de "primitivos" não viviam cristalizados num estado de simplicidade natural.

No entanto, recusava a ideia de um esquema de evolução unilinear e universal. Cada história era única, pelo que dever-se-ia fazer, quanto muito, uma comparação interna, regional.

Ao chamar a atenção para a necessidade de estudos pormenorizados e localizados através de trabalho de campo e utilizando as línguas nativas, Boas marcou um ponto de viragem na antropologia.

Cultura e personalidade

Para além dos fatores históricos e ambientais, Boas também se interessou pelos fatores psicológicos que, na sua perspetiva, influiriam na modelagem de uma cultura e lhe confeririam uma certa unidade, um estilo, uma configuração particular. Emoções que parecem naturais revelam-se um produto da cultura quando comparadas com reações emocionais noutras populações. É esta ideia que estará na base da escola da *cultura* e *personalidade*, em que se destacaram Ruth Benedict e Margaret Mead.

Ruth Benedict (*Padrões de Cultura*, 1934) defendia que em vez de se comparar um ou outro aspeto cultural (terminologias de parentesco, técnicas de olaria...) se deveria comparar "culturas" como um todo através da procura de um padrão, de uma espécie de personalidade de base de cada uma. Ela comparou, por exemplo, os Zuñi (índios *pueblo* nos EUA) com os índios da planície (Kwakiutl, Vancouver) sustentando que as premissas por detrás da "cultura" dos primeiros seriam de tipo apolíneo (uma distinção de Nietzsche, a partir de elementos da tragédia grega), quer dizer, um estilo marcado pelo equilíbrio, moderação, sobriedade e harmonia, enquanto as da "cultura" dos segundos seriam de tipo *dionisíaco*, isto é, um estilo feito de excesso, de paixão, de extremos. Um comportamento normal numa "cultura" não o seria noutra. Os estados psicológicos seriam determinados culturalmente.

Por seu turno Margaret Mead (1928, *Coming of Age in Samoa*) foi uma das figuras mais conhecidas e popularizadas da antropologia, embora menos representativa desta corrente. Segundo Mead, com base no trabalho de campo que desenvolveu em Samoa, nestas ilhas o sexo pré-marital não implicava forçosamente uma ligação amorosa, era encarado como normal e a adolescência não era caracterizada pela rebeldia e pela turbulência emocional que se verificaria entre os adolescentes americanos. Logo, essa turbulência não seria universal e não poderia ser um resultado inevitável da biologia da puberdade[1].

O chamado culturalismo nas suas versões mais esquemáticas tem hoje menos adeptos entre os antropólogos do que no senso comum, nos *media* e nas relações internacionais, em parte devido a uma visão demasiado determinista e homogénea da cultura que aqueles foram abandonando há muito. É porém uma corrente que permanece apelativa entre não antropólogos e está presente na política da identidade (ver adiante). De resto, variantes suas sobrevivem nos estereótipos étnicos e nas ideias sobre o caráter nacional.

[1] Mais tarde, em 1983, Derek Freeman criticou a Mead algumas generalizações apressadas, mas as repercussões do trabalho desta foram significativas.

A antropologia social britânica. Função e cultura em Malinowski e Radcliffe-Brown

Atividade formativa

Textos:

MALINOWSKI, B: 1975, *Uma Teoria Científica da Cultura*, Rio de Janeiro, Zahar (caps. II, III IV).

RADCLIFFE-BROWN, A: 1973 [1952], *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*, Lisboa, Ed. 70 (caps. IX, X).

Enquadramento:

O funcionalismo foi uma escola que se impôs na Grã-Bretanha entre 1930 e 1950 e tem em Bronislaw Malinowsk o seu nome mais conhecido. Reginald Radcliffe-Brown foi outro antropólogo britânico importante desta altura, mas a sua perspetiva é considerada funcionalista-estrutural. Incluir numa mesma "escola" estes dois autores é com efeito algo abusivo porque aquilo que os separa é quase tão importante quanto o que os une.

As divergências começam nos interesses: os de Malinowski privilegiando os aspetos culturais, o casamento e a vida familiar, a magia e o económico, por exemplo, e tentando pôr em evidência o sistema total da cultura. Radcliffe-Brown interessou-se mais pelo sistema de relações entre indivíduos, entre grupos, e pelas regras que regem essas relações. Um procede mais a uma antropologia da cultura, o outro a uma sociologia comparativa, na linha do sociólogo francês Émile Durkheim.

Questões para discussão:

-Comparando os textos, procure-se identificar os pontos comuns entre os dois autores. Primeiro, em relação ao recurso à história para explicar as instituições sociais. Na realidade nem um nem outro autor repudiam a história, mas a sociedade é por eles considerada como algo a ser estudado em si mesmo, no presente, sem recurso a referências como a evolução ou os contatos culturais. Não porque se oponham à investigação histórica, mas porque, na ausência de documentos ou registos históricos disponíveis no caso das sociedades "primitivas", tudo o que se poderia produzir seria, no entender de ambos, especulações uma pseudo-história. Daí que, quando não exista informação histórica acessível, fosse preferível prescindir de uma abordagem desse tipo.

-A alternativa encontrada revela um outro ponto comum. Se se pretende estudar essas sociedades e não se dispõe de registos históricos, impõe-se a necessidade do trabalho de campo. Se esta necessidade havia já sido afirmada por Boas, com o funcionalismo passa a ser uma técnica imprescindível, a técnica de eleição. As teorias deveriam passar a assentar na observação direta, em "estudos intensivos" (Radcliffe-Brown). Desde que minuciosamente estudada, uma sociedade conteria em si mesma todos os elementos necessários à sua compreensão, sem ser preciso recorrer a modelos de inteligibilidade de tipo histórico. Tanto um

como outro autor trataram de focar o modo como as instituições *funcionam* numa sociedade, não o modo como elas *mudam* com o tempo.

-O trabalho de campo é orientado por um método a -análise funcional-, o qual implica também uma maneira específica de olhar para a sociedade e para os seus componentes. Nos textos é identificável uma abordagem em que a sociedade é considerada como um todo integrado, isto é, em que todos os seus elementos funcionam de maneira solidária, interdependente. Trata-se do postulado da unidade funcional da sociedade, defendido tanto por Malinowski como por Radcliffe-Brown. A insistência funcionalista na relação entre os elementos, na sua interconexão, foi uma das razões para o apelo à observação intensiva e prolongada. Só ela permitiria apreender o todo coeso que seria a sociedade, apenas ela permitiria juntar as peças para perceber como os elementos do sistema funcionam uns em relação aos outros.

-Procure-se identificar, em seguida, as divergências. Em primeiro lugar, quanto ao conteúdo do conceito de *função*. Para Malinowski, função corresponde à satisfação de uma necessidade, necessidades essas de carácter orgânico e psicológico ("as necessidades de base do indivíduo", como por exemplo nutritivas, reprodutivas e higiénicas). Tais necessidades são resolvidas pela cultura ("ambiente secundário"), a qual por sua vez criaria necessidades derivadas ou secundárias. Em última instância, porém, tudo na cultura poderia ser reenviado a uma causalidade biológica e psicológica. O casamento e o parentesco serviriam os instintos reprodutores, as instituições económicas a sobrevivência, as instituições políticas e o direito a coexistência e a cooperação, a magia ajudaria a lidar com o medo e a ansiedade, os rituais com a insegurança... A análise funcional consistiria, em consequência, em averiguar a que necessidade concreta responde uma determinada instituição. A cultura aparece assim definida em Malinowski como "uma resposta organizada da sociedade para satisfazer essas necessidades" do indivíduo – o que deixa entrever uma conceção algo reducionista da cultura.

-O conceito de *função* tem, para Radcliffe-Brown, um conteúdo diverso : "A contribuição que uma atividade parcial traz à actividade total de que faz parte" (pg. 223). Ou seja, a função de uma instituição consiste no papel que desempenha na manutenção da sociedade ou da vida social, entendida como o funcionamento da estrutura social. Radcliffe-Brown entende por *estrutura* a rede de relações sociais que une os indivíduos (são os indivíduos os elementos da estrutura social), ocupando cada um deles uma posição social. A estrutura é portanto uma realidade concreta, observável.

A função de qualquer atividade ou instituição é então a manutenção dessa estrutura. O conceito de função é aqui inseparável da noção de *estrutura social* (daí Radcliffe-Brown ser considerado um funcionalista-estrutural). É apenas em relação a essa estrutura que as instituições e a cultura têm um papel a desempenhar - enquanto para Malinowski desempenhavam antes um papel em relação às necessidades individuais. Para Radcliffe-Brown, a sua função é a de contribuir para a coesão social. Tal como Durkheim, Radcliffe-Brown pensava que os desejos individuais podem ser contrários às necessidades da sociedade. E para isso seria necessário impor restrições externas que os obrigassem a adaptar-se às necessidades sociais. Por isso a cultura não responderia às necessidades dos indivíduos. Pelo contrário, subordiná-los-ia às necessidades de uma entidade superior: a sociedade. Enquanto para Malinowski os tabus

de nascimento, por exemplo, serviriam para dar confiança aos pais, servindo assim uma necessidade psicológica individual, para Radcliffe-Brown seriam antes mecanismos convencionais para moldar de maneira comum as emoções dos indivíduos, o que teria por consequência gerar coesão e integração social.

-Tal origina, pois, diferentes conceções de *cultura*. Para Malinowski seria um prolongamento da ordem natural (dando em última instância resposta a necessidades bio-psicológicas); para Radcliffe-Brown a função da cultura seria suster a estrutura social, assegurar a coesão das relações sociais. Por outras palavras, seria a de adaptar os indivíduos entre si no interior de uma comunidade, através de normas que tornem possível uma vida social ordenada. Seria através da cultura que os indivíduos adquiririam hábitos e características mentais que os capacitam para a participação na vida social.

-Daqui decorre uma outra diferença entre estes dois autores. Malinowski preocupou-se sobretudo em dar conta do funcionamento concreto de uma sociedade, defendendo que a tarefa do antropólogo é a de fazer o levantamento das articulações concretas entre as instituições de uma sociedade. Um exemplo dessa perspectiva que procura mostrar uma sociedade como um sistema a funcionar é o anel *kula*, das ilhas Trobriand. Trata-se de um circuito de trocas de dois tipos de objectos cerimoniais, o qual envolve parceiros de várias ilhas e se estende por várias centenas de quilómetros. Vários aspetos da vida dos Trobriandeses, como os mitos, os modos de organização familiar, a produção de canoas e de artefactos, ente outros, estão associados ao *kula*. Todos estes componentes estão articulados num todo.

Malinowski interessou-se sobretudo por cada *sociedade particular*, na sua singularidade, não tendo sido na sua prática um comparativista. Radcliffe-Brown, ao invés, procurava descobrir os princípios gerais por que se regem as relações sociais, as *leis sociológicas* que regulam a vida social. Por isso recorreu ao método comparativo como forma de chegar a generalizações e construiu, com esse objetivo, *tipologias*. Por exemplo, classificou os diferentes sistemas de parentesco segundo um conjunto básico de tipos de descendência: a cognática ou bilateral (que origina laços de parentesco pessoais) e a unilinear (que dá origem a linhagens ou grupos descendência). O funcionalismo deu muita importância a estes grupos corporativos (a que se voltará adiante), quer dizer, grupos que permanecem mesmo depois da morte dos indivíduos e dão um carácter de permanência à estrutura social. Estes grupos, que formam a base de muitas sociedades, ocuparam um lugar de destaque nas preocupações desta corrente.

A ambição de formular leis gerais levou por outro lado Radcliffe-Brown a defender como modelo para a antropologia as ciências naturais, tendo aliás recorrido amiúde à analogia orgânica: a estrutura seria como que o *esqueleto* da sociedade, o sistema social seria como um *organismo.* Mas se é verdade que se os orgãos do corpo funcionam para manter um equilíbrio, as sociedades mudam constantemente. A analogia orgânica levaria também a que este autor parecesse encarar a sociedade quase como algo que ganhou vida própria. Radcliffe-Brown, como se viu atrás, parte do pressuposto que as sociedades têm necessidades que devem ser satisfeitas através das ações dos seus membros - não o contrário, como pensava Malinowski.

-Balanço crítico: da cultura no tempo à cultura em si. Pode-se confrontar-se de maneira esquemática as interrogações fundamentais desta escola com outras e identificar os seus limites. Perante qualquer aspeto da sociedade e da cultura, a pergunta fundamental que os evolucionistas formulavam era "qual a sua origem?" ou "qual deles surgiu primeiro?". A problemática funcionalista ou estruturalista-funcional centrava-se na pergunta: "para que serve"? ou "qual a sua utilidade?". Mais especificamente, Malinowski perguntaria "a que necessidade responde?", Radcliffe-Brown "como contribui para a integração dos membros do grupo?".

Outros tipos de perguntas eram preteridos, como por exemplo "o que significa ?", "o que representa?", "qual o seu sentido?". Apenas se retém de um aspeto da cultura aquilo que ele organiza, aquilo para que serve, não tanto aquilo que ele exprime, põe em jogo ou representa. Assim sendo, só se dá conta do conteúdo de uma instituição (por exemplo, qual a finalidade do casamento), mas não da forma que ele assume em diferentes sociedades (porquê esta forma numa sociedade e aquela numa outra). As lentes usadas nesta perspetiva levavam a que o olhar do etnógrafo não visse tudo aquilo que não parecia lógico do ponto de vista da sua utilidade, dos seus efeitos positivos, quer dizer, tudo aquilo que não se integrava harmoniosamente no todo.

Por essa razão privilegiava a observação dos comportamentos mais correntes e estandardizados, mais conformes, e não prestava grande atenção às variações individuais. Por essa razão também tendia a enfatizar a coesão e a não dar conta do conflito, das contradições, dos antagonismos internos. As sociedades eram apenas vistas na sua vertente pacífica e integrada.

3. A CULTURA COMO LINGUAGEM E COMO TEXTO

A cultura como comunicação: o estruturalismo de Lévi-Strauss

As questões da forma e do sentido iriam receber outra atenção por parte de abordagens posteriores, as quais se articulam, também, com diferentes entendimentos da cultura. O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss foi marcado, entre outras influências, pela teoria da reciprocidade de Marcel Mauss (1988 [1950]), segundo a qual a troca perpetua as relações sociais, e pela linguística estrutural (Jakobson 1977), a partir da qual explorará a universalidade do princípio cognitivo das oposições binárias e da diferenciação por contraste e complementaridade. Incidiu tanto na análise dos mitos como na dos sistemas de parentesco.

Esta perspetiva marcou uma viragem ao conceber a cultura como i) um sistema de *comunicação* (entendida não só como troca de mensagens, mas também de bens e pessoas, trocas essas que deveriam ser igualmente tratadas como uma linguagem); como ii) uma emanação, não já da sociedade como defendia o funcionalismo estrutural britânico na linha de Durkheim mas dos mecanismos do pensamento humano. A sua noção de *estrutura* diverge bastante da de Radcliffe-Brown, tal como a fotografia diverge da radiografia. Não se trata já de uma realidade concreta, mas de uma gramática abstrata não acessível ao olhar.

Esta diferença de conceção evidencia-se, por exemplo, naquilo que cada um considera ser a unidade mínima do parentesco. Se para Radclife-Brown é a família nuclear, correspondendo

assim a uma unidade empírica, observável, para Lévi-Strauss inclui ainda a figura do tio materno, sendo irrelevante se este "átomo do parentesco" composto por quatro elementos tem ou não existência social concreta. O que importa é que é essa estrutura abstrata que torna, nesta perspetiva, logicamente viável a família nuclear ou qualquer outra unidade de parentesco, pois ela simboliza a troca que é a base universal de todas elas, como se indicará adiante.

A troca como base da sociedade

Para entender a questão do átomo de parentesco há que considerar a centralidade que o problema da proibição do incesto assume em Lévi-Strauss. Para este autor a proibição do incesto é o termo que opera a transição e a síntese entre a natureza e a cultura. Seria como que a dobradiça que permitiria pensar a passagem de uma a outra. Em primeiro lugar, porque tem a característica de *regra* social. Sendo uma regra, situa-se no domínio da cultura, pois só a cultura institui regras. Mas se é próprio das regras o facto de *variarem* de cultura para cultura, a proibição do incesto transporta o paradoxo de ser uma regra tendencialmente *universal*, sendo que a invariabilidade é, quanto a ela, mais própria do domínio da natureza. Apresentando estas duas características contraditórias, a regra da interdição do incesto surgiu-lhe como um enigma teórico.

Ao ser tendencialmente universal, não é explicável por fatores particulares a esta ou àquela cultura, mas transversais a todas elas. Ao ser uma regra, não é explicável por critérios biológicos[2] , nem psicológicos (neste caso, por exemplo, pelo desinteresse sexual em relação aos parentes próximos, mesmo que Freud tenha sustentado o contrário), pois assim sendo não haveria necessidade de instituí-la enquanto regra. Para quê proibir o que naturalmente não ocorreria?

A pergunta teórica formulada por Lévi-Strauss a este propósito - que causas profundas e omnipresentes fazem com que em todas as épocas exista uma regulamentação das relações entre os sexos – encontrou implicitamente resposta no que um índio da Amazónia retorquiu, perplexo, quando indagado sobre a razão por que não casava com a sua irmã: "como arranjaria então um cunhado?". Por outras palavras, proibir a união com as mulheres próximas tem como efeito tornar necessária a união com mulheres afastadas, e, ao mesmo tempo, liberta essas mulheres para homens afastados. Instaura-se um processo de comunicação fundado na reciprocidade que cria um vínculo social entre os grupos. A troca traz a cooperação. Caso contrário, não existiriam senão uma série de famílias isoladas, impermeáveis, ameaçando-se mutuamente. A reciprocidade é assim a base da sociedade. A figura do tio materno incluída no *modelo* que é o átomo de parentesco sintetiza a ideia de que um homem não pode aceder a uma mulher senão através de outro homem, que lhe cede uma filha ou uma irmã. A proibição do incesto não seria senão o lado negativo de uma exigência positiva chamada exogamia, ou seja, é preciso procurar parceiro matrimonial fora do grupo. Exogamia e proibição do incesto são duas

[2] É certo que há uma tendência estatística para o evitamento do incesto entre os mamíferos e especialmente entre os primatas. A etologia e biologia da evolução explicam esta tendência não pela crença popular segundo a qual os casamentos consanguíneos ocasionariam "taras" na descendência, mas sim pelo facto de a combinação de caracteres genéticos próximos e semelhantes redundar numa cada vez menor variabilidade genética entre os indivíduos da espécie, portanto tornando-a menos apta a sobreviver.

faces da mesma moeda, ainda que a primeira diga respeito às relações sexuais e a segunda à aliança matrimonial.

O interpretativismo e a indeterminação dos sistemas simbólicos

Para Lévi-Strauss a estrutura era uma realidade abstrata, separada da ação, emoções e intenções dos indivíduos, e a questão do sentido tinha uma dimensão puramente cognitiva, limitando-se a pôr em cena mecanismos formais universais de pensamento. Nada encerra um sentido em si mesmo, este é arbitrário e estabelece-se apenas por contraste, segundo uma lógica binária. Clifford Geertz (1973), por seu lado, porá em relevo uma maior indeterminação dos sistemas simbólicos, levando também em conta a dimensão afetiva dos símbolos. Em suma, a cultura seria como um romance, com um estilo próprio mas que cada um leria a seu modo e de maneira variável, em função das circunstâncias.

As formas simbólicas só ganham conteúdo pleno na interação social e no uso que é feito delas, de acordo com o modo como os indivíduos as interpretam. O sentido é algo incorporado, recriado no contexto da ação e contingente a esse contexto. As significações dos símbolos não são unívocas nem invariáveis, são ambíguas e abertas, pelo que não podem ser definitivamente interpretadas. Por isso, em vez de procurar princípios explicativos fixos, como procuravam fazer, cada um a seu modo, Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, a antropologia deveria fazer a descrição densa dos significados da cultura para aqueles que são portadores dela e levar em conta as condições em que são produzidos na vida social. Nelas se inclui o próprio etnógrafo e o conhecimento que produz sobre o *outro*.

Os textos dos etnógrafos. Autoria e reflexividade

No seguimento desta perspetiva de Geertz sobre a cultura e admitindo que não se pode senão produzir uma verdade parcial, trabalhos posteriores (*e.g.* Clifford e Marcus 1986; Rabinow 1977; Crapanzano 1980; Dwyer 1982) darão grande atenção ao texto etnográfico, à sua produção, aos meios pelos quais o antropólogo estabelece a sua autoridade e a etnografia se torna convincente. O etnógrafo é trazido para a boca de cena do texto, deixando de estar separado daquilo que descreve. A sua individualidade não é entendida como uma contaminação do terreno porque os significados que ele apreende resultam inevitavelmente da interação com os interlocutores que investiga. Tratar-se-ia de um conhecimento "dialógico". A etnografia é produzida numa situação altamente intersubjetiva e contextualizada, devendo por isso o etnógrafo ser também ele objeto de atenção e reflexão teórica.

Tal acentua o carácter reflexivo desta antropologia, reflexividade essa que tem dois sentidos, à maneira de um jogo de espelhos: ela refere-se não só à reflexão do etnógrafo sobre os interlocutores da sociedade que estuda, mas também sobre si próprio no meio deles, os quais por sua vez refletem sobre si próprios, sobre o etnógrafo e os livros que este escreve sobre eles, sem esquecer as coordenadas históricas, sociais e de poder que envolvem ambos. Em suma, ao debruçar-se sobretudo sobre os processos de produção do conhecimento etnográfico, o que ficou conhecido por antropologia "pós-moderna" constitui, sobretudo, uma meta-antropologia.

4.A SOCIEDADE E A CULTURA EM ACÇÃO. AS ABORDAGENS PROCESSUAIS

A perspectiva de Geertz abre também sobre outras tendências exploradas na antropologia em reacção ao funcionalismo e ao estruturalismo. Se a lógica da cultura não está dada de antemão nem de uma vez por todas, tecendo-se em vez disso na prática e nos contextos de interacção (ver adiante), passou-se a atender mais à materialidade das práticas, a dinâmicas sociais, a estratégias individuais, em suma, a *processos* e à *ação*, em vez de princípios fixos e abstratos. Como se constatar ao longo deste texto, numa variedade de domínios - do político ao parentesco - o enfoque em sistemas deslocou-se para a *agencialidade* dos indivíduos e sua interação.

Fredrik Barth (1966), por exemplo, criticava a analogia orgânica que envolveu a noção de "sociedade" entendendo que esta não é senão um efeito casual das interações dos indivíduos. O modo como analisou as identidades sociais e étnicas (1969), a tratar adiante, evidencia essa mesma perspetiva interacionista ao não as considerar como identidades substantivas e ao salientar o carácter relacional da etnicidade; é também uma abordagem mais subjetivista porque considera a etnicidade como uma categoria de atribuição e de escolha estratégica por parte dos próprios atores.

Ação e estrutura, processos e redes

No entanto, não há que opor estrutura e sociedade, por um lado, e agencialidade e indivíduo, por outro. São vários os autores (*e.g.* Bourdieu, 1977; Giddens, 1984) que, depois de Weber, resolveram esta aparente antinomia. As escolhas e as decisões individuais têm lugar num campo pré-circunscrito e condicionado de possibilidades. A margem de manobra existe, mas não é ilimitada. Além disso, ação não equivale a volição. É ela própria estruturada, opera dentro de uma estrutura e por relação a ela (Ortner (1984: 150-151).

Esta deslocação de ênfase acompanhou-se também da exploração de novos conceitos com potencialidades metodológicas mais adequadas aos novos enfoques teóricos. É o caso do conceito de *rede social* (Barnes 1990; Boissevain 1974; ver a este propósito O'Neill 2006), o qual assenta nos indivíduos e nas suas interações. É o âmbito, as características e os fins destas interações que definem os limites mais ou menos amplos destes sistemas sociais, limites esses que não são portanto absolutos, mas relativos a um contexto social ou a um conjunto de atividades. Além de permitir dar conta das práticas e da textura da socialidade de grupos e unidades sociais que não são permanentes nem dados à partida -como uma linhagem ou uma aldeia, por exemplo -, é também um utensílio descritivo apropriado para a investigação tanto em sociedades de pequena como de larga escala; tanto de fluxos transnacionais (Hannerz 1997), como de comunidades não locais e sem centro de gravidade, como é o caso das comunidades virtuais na internet (Miller e Slater 2001).

Fontes primárias:

BENEDICT, Ruth: s.d. [1934], *Padrões de Cultura, Lisboa, Livros do Brasil* (cap. "A integração da cultura").

BOISSEVAIN, Jeremy: 1978, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford: Basil Blackwell.

BOURDIEU, Pierre: 2002 [1972], *Esboço de uma Teoria da Prática, Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila*, Oeiras, Celta (cap. "Estrutura, habitus e práticas").

CLIFFORD, James & MARCUS, George (eds): 1986, *Writing Culture*, University of California Press. ("Introduction: Partial Truths")

GEERTZ, Clifford:1989 (1973), *La Interpretacion de las Culturas*, Madrid, Gedisa (caps 1 e 15).

LEVI-STRAUSS, Claude: 1975, *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Universitário (cap. "A análise estrutural em Linguística e em Antropologia").

MALINOWSKI, Bronislaw: 1975, *Uma Teoria Científica da Cultura*, Rio de Janeiro, Zahar (caps. II, III, IV).

MORGAN, Lewis: (1877), *A Sociedade Primitiva*, Lisboa, Presença (cap.1).

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.: 1973 [1952], *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*, Lisboa, Edições 70 (caps. IX, X).

Leituras secundárias:

*BARNARD, Alan: 2000, *History and Theory in Anthropology*, C.U.P.

*HERZFELD, Michael: 2001, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell.

*LAYTON, Robert: 2001 (1997), *Introdução à Teoria em Antropologia*, Lisboa, Ed. 70

*O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta ("Nota final: antropologias reflexivas").

KUPER, Adam: (1983), *Anthropology and Anthropologists*, Routledge

MOORE, Henrietta: 1999, *"Anthropological theory at the turn of the century"*, in H. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Cambridge, Polity Press.

ORTNER, Shirley: 1984, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1): 126-166.

CAPÍTULO 4

Identidade e Diferença

Síntese:

1Duas noções introdutórias: diferença e desigualdade
Estratificação e classes sociais
Hierarquia e casta

2Diferenças culturais e diferenças sociais. A questão da "cultura da pobreza"

3Diferenças naturais e diferenças sociais. A noção de "interseccionalidade"

As categorias de masculino e feminino. As classificações dicotómicas do género
Sexo e género: uma relação culturalmente construída
    Leituras principais e de aprofundamento

Etnicidade, cultura e história. A construção das identidades étnicas e nacionais
O primordialismo e previsão do *melting pot*
Perspetivas substancialistas e perspetivas situacionais da identidade. A abordagem relacional de Barth.
Etnogénese, cultura e história
    Atividade formativa
    Leituras principais e de aprofundamento

Problemas em torno da noção de *raça*. O processo de racialização
A raciologia clássica e a hierarquização racial
O diferencialismo neo-racista
As "raças" na biologia. As "raças" como construções sociais
A visibilidade da "aparência física"
    Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:
-Identificar convergências e divergências entre as noções de diferença e desigualdade.
-Exemplificar conceitos no âmbito da desigualdade e perceber as diferenças entre eles.
-Exemplificar problemáticas associando cultura e desigualdade.
-Compreender a natureza da relação entre diferenças naturais e categorias sociais e culturais.
-Compreender a noção de "interseccionalidade".
-Desconstruir as dicotomias associadas ao género (ou que estruturam a percepção do género)
-Questionar as diferenças de género como simples elaborações das diferenças de sexo
-Situar a componente cultural da categoria de "sexo".
-Identificar as diferenças de perspetiva entre as conceções primordialistas e relacionais da etnicidade.

-Complexificar visões unitárias e fixistas da identidade e perceber a natureza contextual das identificações.
-Distinguir entre grupo étnico e grupo cultural.
-Compreender a que título a cultura e a história são materiais de construção das identidades éticas e nacionais.
-Fazer a destrinça entre as características do racialismo clássico e as do diferencialismo neo-racista.
-Recensear os principais argumentos da genética das populações quanto ao carácter biologicamente infundado da noção de "raça".
-Compreender em que medida a visibilidade da aparência física é socialmente construída.

1.DUAS NOÇÕES INTRODUTÓRIAS: DIFERENÇA E DESIGUALDADE[1]

Na abordagem da questão da identidade e diferença no âmbito de alguns processos atuais de categorização de pessoas e grupos, pode-se começar por distinguir dois aspetos nas diferenciações sociais: i) um aspeto descritivo relativo a uma diferença natural ou cultural, ii) um aspeto relativo a assimetria, subalternidade e desigualdade social e económica. Diferença e desigualdade não são noções sinónimas, nem se situam no mesmo plano. Ambas são de caráter relativo e comparativo (é-se diferente ou desigual em relação a quem e a quê?), mas o critério em que a comparação assenta não é o mesmo nos dois casos.

Pensando nos termos perante os quais cada uma destas noções se coloca numa relação de antinomia, "'igual' não se opõe a 'diferente' mas a 'hierarquizado'; 'diferença' não se opõe a 'igualdade' mas a 'idêntico', a 'semelhante'" (San Román 1996: 134). Desigualdade situa-se no plano dos direitos, da repartição de poder e de riqueza, do acesso a bens e recursos, sejam materiais ou simbólicos. É frequente que diferença e desigualdade se justaponham. A desigualdade pode criar e acentuar a diferença, a diferença pode ser manipulada para legitimar a desigualdade. Há porém que começar por inventariar algumas das articulações possíveis entre eles, bem como algumas noções no seu âmbito. Pois "assim como a semelhança não supõe necessariamente igualdade, também as diferenças não são todas geradoras de desigualdades" (*ibidem:* 135).

Estratificação e classes sociais

A ideia de desigualdade tem encontrado expressão sobretudo nas noções de *estratificação social* (ou de hierarquia, quando este termo é empregue como seu sinónimo) e de *classes sociais*. Como refere M. Carlos Silva (2009) numa análise sistemática sobre as duas noções, na teoria social a noção de estratificação tende a ser mais descritiva, ordenando as diferentes posições sociais de maneira vertical em função de indicadores simples como por exemplo rendimento, profissão ou ocupação, estilo de vida. Tal como o próprio recurso à metáfora geológica de "estrato" o sugere, ao caracterizar uma sociedade como um conjunto de camadas sobrepostas as teorias da estratificação tendem a conceptualizar a desigualdade de forma estática e a encará-la como um dado, como um aspeto constitutivo de qualquer contexto societal que apresente alguma diferenciação de funções (e.g. Parsons 1949; Merton 1996, Bell 1973). A noção de classe releva ao invés de perspetivas que apontam o seu caráter histórico e o conflito ou as contradições subjacentes a ela, tendo-lhe estado associado um questionamento dos próprios fundamentos das estruturas de desigualdade (Silva 2009). O conceito de classe é utilizado ora numa aceção de raiz marxista, ora numa aceção de raiz weberiana. As abordagens de tradição marxista dão mais ênfase ao lugar que os indivíduos ocupam na esfera económica da

---

[1] Esta primeira secção retoma excertos publicados em Cunha (2007).

produção, mais especificamente em relação ao controlo dos meios de produção, enquanto as de orientação weberiana privilegiam como critério de classificação e definição das classes a situação das pessoas em termos de posse e controlo de recursos. Além de contemplar assim na dimensão económica da classe a esfera de distribuição e consumo, para além da produtiva, a perspetiva weberiana articula-a também com dimensões sociais e políticas como as de *status*, autoridade e poder, entendendo estas três dimensões como convertíveis entre si. As credenciais escolares, políticas, a carteira de conhecimentos e a rede de relações, por exemplo, são passíveis de ser convertidas em poder aquisitivo (Weber 1978; Dahrendorf 1959, Parkin 1979). Trata-se de uma visão ampla e multifacetada das desigualdades de classe, que se estabeleceriam em função de critérios variados tais como propriedade, poder de compra, habilitações escolares, conexões sociais ou prestígio.

Perante a complexificação das estruturas de desigualdade no sistema capitalista (por exemplo através da ascensão de camadas da nova pequena burguesia protagonizada por personagens como gestores, técnicos, intelectuais, etc.), teóricos neomarxistas viriam também a incorporar na sua leitura das classes sociais dimensões extra-económicas salientadas por Weber (Althusser 1972, Poulantzas 1975, Wright 1989), abrindo caminho a outras perspetivas de síntese sobre a desigualdade (é o caso de Pierre Bourdieu 1979, para referir uma das mais destacadas).

Mas as noções de estratificação e de classe social não se distinguiram entre si apenas sob estes aspetos analíticos. Também foram postas em correspondência com sociedades reais, segundo o esquema dicotómico da Grande Clivagem referido atrás: *nós/outros*, primitivo/moderno, simples/complexo. De um lado perfilar-se-iam as sociedades sem Estado, com uma estratificação social elementar, baseada em desigualdades "naturais" de idade e sexo; do outro, as sociedades com Estado, hierarquizadas em classes. A partir dos anos sessenta, antropólogos marxistas vieram relativizar esta oposição, que fazia corresponder categorias analíticas a tipos de sociedade. Ao deslocar o eixo de análise das relações sociais, descentrando-a da esfera da produção e alargando-a à da reprodução (Terray 1969), identificaram antagonismos de classe em sociedades "simples", por exemplo entre os membros mais velhos das linhagens, por um lado, e jovens e mulheres por outro. Entre grupos de sexo e de idade também se poderia pois constatar uma repartição desigual dos meios de produção e relações de exploração suscetíveis de configurar relações de classe (para um debate desta questão ver, entre outros, Meillassoux 1975; Bonte 1976; Rey 1977). O estudo de sociedades exóticas contribuiu desta forma para a reformulação da própria categoria marxista de classe enquanto quadro comparativo que carecia de ser ajustado à leitura de sociedades não capitalistas.

Hierarquia e casta

Uma outra noção ainda através da qual se exprime a ideia de desigualdade foi também ela objeto de associação na teoria antropológica a uma sociedade concreta, a um lugar: trata-se da noção de *hierarquia* e da sua associação à civilização indiana (Appadurai 1988). Mas no sistema de castas, que o conceito de hierarquia veio a caracterizar, pôs-se sobretudo em relevo a alteridade deste fenómeno em relação a formas de desigualdade "ocidentais", levando a que a casta fosse considerada como outra coisa que não simplesmente uma forma de estratificação social levada ao extremo. Louis Dumont (1966) viu o sistema de castas antes de mais como um

sistema de valores, baseado na oposição entre puro e impuro e na interdependência entre estas duas categorias, que brâmanes e intocáveis corporizariam como os pólos simétricos de um percurso hierárquico. Mas esta oposição seria de natureza religiosa e a hierarquia que dela decorre estaria dissociada das materialidades do poder: o poder localizar-se-ia não no topo da hierarquia de castas mas no seu centro, nos escalões intermédios. O pensamento hierárquico e a ideologia holista de que o sistema de castas relevaria, em que o todo se sobrepõe aos elementos constituintes, foram contrastados por Dumont com os valores igualitários e com o individualismo prevalecentes na ideologia "ocidental" moderna.

De acordo com esta perspectiva, o conceito de casta estaria por conseguinte vinculado a uma realidade particular e seria abusivo empregar este termo a propósito de toda e qualquer manifestação rígida e vincada de desigualdade, como por vezes sucede no discurso comum e nos media. Esta posição, segundo a qual o termo casta viajaria mal e não poderia ser usado como equivalente do expoente máximo de algo universal - a desigualdade - foi também a de Edmund Leach (1960), mas por razões diferentes. O critério que faria a especificidade do fenómeno casta não seria tanto de ordem cultural (a religião, os valores), já que cingaleses budistas, por exemplo, de religião não hindu, e outros vizinhos da Índia também se organizariam em castas. Esse critério seria sim de ordem estrutural. Enquanto fenómeno de morfologia social, o fenómeno pan-indiano das castas apresentaria características específicas que o distinguiriam quer das sociedades de classes quer das aristocracias, tais como a interdependência orgânica, as modalidades de competição (intra e não inter-casta) e as lógicas de endogamia e outras estratégias de fechamento (as quais vigorariam em todos os grupos e não apenas nos superiores face a inferiores, isto é, fechando-se os primeiros aos segundos).

A reflexão sobre a casta enquanto expressão de desigualdade foi assim suscitando diversos debates. Como é o caso em tantos outros, a dificuldade reside -de novo, e como se apontou atrás -em conseguir identificar as especificidades de um fenómeno sem cair na sua exotização, que faz das diferenças em relação a outras sociedades o único eixo da comparação, sem atender às semelhanças. Esta foi precisamente uma das críticas dirigidas a Dumont e a outros indianistas, bem como a crítica de bramanocentrismo. Não haveria apenas uma, mas várias visões de hierarquia ligadas à identidade de cada casta (ver também a este propósito Perez 1994). Nenhuma casta se consideraria intrinsecamente inferior a outra ou como parte de uma hierarquia englobante em que cada uma participaria na sustentação do sistema como um todo (ver Gupta 2005). Uma tal leitura teria muito provavelmente decorrido de uma sobrevalorização da versão bramânica da hierarquia, que privilegia, essa sim, o critério da pureza e da poluição. Mas as justificações bramânicas de superioridade e inferioridade não seriam de natureza diferente, nem sociologicamente mais válidas, do que as narrativas míticas de outras castas que invocam um passado glorioso e reivindicam a partir dele a sua própria superioridade. Segundo esta visão crítica, sucede apenas que teriam sido essas as versões privilegiadas pelos estudiosos indianistas. Haveria afinal tensão e competição política em vez de concordância ou de aquiescência ideológica em relação ao seu estatuto subalterno por parte das castas mais baixas.

Há contudo que considerar outras razões para esta invisibilidade das discordâncias relativas à ordem hierárquica que não apenas eventuais problemas de perspetiva afetando os estudos indianistas. Tais razões prendem-se também com uma mutação histórica, com as

transformações económicas e políticas ocorridas na Índia contemporânea. Se a invisibilidade da contestação prevaleceu, tal deveu-se também ao facto de as relações entre as castas se terem durante muito tempo processado exclusivamente dentro dos limites de uma economia rural de aldeia fechada, que não deixava às castas subalternas espaço de manobra. A dissolução desta economia, o êxodo rural, as mudanças jurídicas promovendo uma maior igualdade consagradas na Constituição da Índia independente, a multiplicação de organizações de casta, entre outros factores, conjugaram-se para permitir a expressão da competição em arenas abertas e de maior projeção, sem receio de ofender os superiores e os poderosos. É neste contexto que autores como D. Gupta (2005) alegam que a casta se manifesta agora mais como identidade do que como sistema. Ou seja, ao colapso do sistema de castas tal como ele existia na economia fechada de aldeia teria correspondido a ascensão ruidosa das identidades de casta na arena política nacional. Assim é também porque a participação das castas na política não se deu no sentido de eliminar a casta, mas no sentido de a usar como um instrumento de mudança social. Quer dizer, a democracia proporcionou uma afirmação descomplexada da casta, mas não conduziu à contestação da própria categoria "casta". Pelo contrário, a ordenação vertical das castas na hierarquia da pureza foi substituída por uma consolidação horizontal destas categorias.

2.DIFERENÇAS CULTURAIS E DIFERENÇAS SOCIAIS. A QUESTÃO DA "CULTURA DA POBREZA"

Nos debates acima vemos serem entrelaçadas diferenças culturais e diferenças sociais. Este entrelaçamento pode constatar-se de maneiras várias, noutros contextos. Assim como algumas desigualdades foram naturalizadas (ver abaixo), outras foram culturalizadas, quer dizer, atribuiu-se a diferenças culturais aquilo que por vezes releva sobretudo de diferenças sociais. A lógica essencialista é a mesma em ambas as conversões, bem o escamoteamento de estruturas de desigualdade. Este é um dos três principais problemas que podem afectar a análise das relações entre diferenças sociais e diferenças culturais. A confusão entre estes dois planos pode manifestar-se, por exemplo, na tendência para exotizar a pobreza atribuindo a uma inserção étnica ou a uma opção cultural aspectos do modo de vida tais como as condições precárias de habitação de uma dada comunidade em "bairros de lata" (Bourdieu 1993, Cunha 2002). A distância social é também amplificada e transformada em incomensurabilidade quando se suprime os factores socio-económicos do leque das motivações possíveis de um comportamento e se o reduz à partida a uma mentalidade "outra" ou a traços psico-sociais específicos como a "orientação para o presente" ou para a "gratificação imediata".

Este foi um dos problemas de que padeceu a noção de **cultura da pobreza**, uma noção que ilustra também um segundo tipo de equívocos analíticos que rodeiam a equação das diferenças sociais e culturais: aquele que consiste em desconectar por completo os processos culturais dos processos económicos e políticos. Segundo Oscar Lewis (1966), que propôs aquele conceito, um conjunto particular de comportamentos, valores e ideias ter-se-ia gerado como resposta adaptativa à marginalidade económica mas, uma vez constituída, essa cultura perpetuar-se-ia de forma auto-sustentada, imune à mudança e encerrando por si só os pobres na

miséria. A despeito das intenções de Lewis, a "cultura da pobreza" abriu caminho à exclusiva responsabilização dos pobres pela sua subalternidade, dados os valores contraproducentes por que se regeriam, chegando-se a julgar inútil qualquer intervenção no sentido de melhorar a sua condição, por exemplo através de programas sociais. O tipo de apropriação de que esta noção foi objecto ilustra bem a polarização ideológica em torno dos estudos sobre a pobreza, tendo sido esse o caso especialmente nos EUA. Ela entronca também com a própria organização das categorias culturais através das quais a diferença tende aí a ser pensada e com o modo como aí são estabelecidas as identidades sociais: sobressai a tendência para subsumir a identidade de classe na identidade étnico-"racial" e para a condição de classe ser o último fator invocado para explicar a pobreza e a impotência social (Ortner 1998). Quando não o é, assume por vezes contornos *sui generis* como na noção de *underclass* (Wilson 1987), desenvolvida para caraterizar o sub-proletariado dos *ghettos* urbanos americanos afectados pela desindustrialização e pelo desemprego, pelo estilhaçamento das estruturas familiares e principalmente pelo isolamento social. Nesta noção são sublinhados quer os aspectos coletivos da exclusão social e simbólica a que o *ghetto* é votado como um todo, quer, na esteira de Lewis, os aspectos culturais da organização da sobrevivência que nele emergem como reacção a essa exclusão. A centralidade assumida nesse contexto pelo conceito de *underclass* ilustra uma tradição de abordagem anglo-saxónica em que os pobres figuram menos como um agregado estatístico de indivíduos do que como uma categoria social com conteúdo ontológico.

No extremo oposto situa-se um outro tipo de equívocos, em que incorreram precisamente alguns dos críticos de Lewis (e.g. Valentine 1961, Leeds 1971) ao encararem a reprodução das relações de classe apenas como o efeito mecânico, direto e sobredeterminado das estruturas de desigualdade. Várias etnografias têm mostrado não ser assim ao porem em relevo os processos de ordem cultural implicados nessa reprodução (e.g. Howe 1990, Willis 1977). Para mais, a antropologia abandonou há muito a noção reificante de cultura que governou a ideia de "cultura da pobreza", e que a distinção analítica entre "cultura" e "resposta situacional" - uma primeira tentativa para resolver os problemas que tal noção encerrava - não contribuía para superar. Antes viera criar uma falsa dicotomia uma vez que a cultura não deve ser entendida como um arcano núcleo fixo de valores, mas como um processo ligado à atividade social, sendo por conseguinte também ela contextual e recriada continuamente na prática (ver adiante).

É nesta linha que abordagens recentes empreenderam analisar modos de vida ligados à pobreza como representando mais do que uma resposta passiva a constrangimentos estruturais e como sendo suscetíveis de exacerbar uma marginalidade social imposta por esses constrangimentos (Day, Papataxiarchis, Stewart 1999). A recuperação da ideia de "orientação para o presente" é central nessas abordagens, ainda que os riscos de reificação e de sociocentrismo, há muito identificados por Elliot Liebow (1967), não estejam definitivamente arredados (ver em mais pormenor Cunha 2002). Em todo o caso, estão atentas ao terceiro risco analítico referido, isto é, o de reduzir as diferenças culturais às diferenças sociais.

Um outro domínio em que sobressaiu a tendência para atender à dimensão social em detrimento da cultural é o domínio da saúde e da doença. No entanto, é precisamente a dimensão cultural que pode permitir compreender diferenças de conduta das quais a dimensão propriamente sociológica não é suficiente para dar conta. Não é ceder a um culturalismo estéril,

nem tal implica obliterar os aspetos sociais e históricos, reconhecer a importância dessa dimensão, onde se incluem por exemplo os valores e as representações veiculados pela origem religiosa, que marcam comportamentos em âmbitos tão variados como a relação com o corpo, a doença, os médicos e os medicamentos, tal como informam a relação com a escrita, o saber e a autoridade (Fainzang 2001). É assim que é possível dar conta de divergências significativas constatadas no seio de um mesmo meio social, ou em meios sociais equivalentes, entre indivíduos associados a categorias culturais diferentes, do mesmo modo que se pode perceber tendências semelhantes, atestadas por recorrências no interior do mesmo meio cultural, que são transversais a uma população heterogénea em termos sócio-económicos, educacionais, profissionais, ou meio rural/urbano.

3.DIFERENÇAS NATURAIS E DIFERENÇAS SOCIAIS. A NOÇÃO DE *INTERSECCIONALIDADE*

As categorias de desigualdade acima enumeradas (classe, casta...) podem-se intersetar com categorias de diferença que configuram elas próprias, porém, tipos específicos de desigualdade. A desigualdade inerente à classe interseta-se, por exemplo, com outras não inteiramente redutíveis a ela. É o caso das categorias "raciais" e das categorias de género, abordadas adiante. Estas categorias vêm segmentar a classe (a uma mesma inserção de classe podem corresponder desigualdades de poder entre homens e mulheres) e são ao mesmo tempo segmentadas por ela (a experiência das mulheres não é uniforme, divergindo consoante as inserções de classe). Precisamente em razão desta interseção de categorias (género, sexualidade, etnicidade, "raça" e classe) a semelhança não implica igualdade (Moore 1988). Veja-se a este propósito a teoria da interseccionalidade, Crenshaw 1991, Collins 2000), que leva em conta não apenas o modo como cada uma destas categorias se soma ou justapõe a outras, mas também como são configuradas e transformadas pela interseção com outras.

Certas categorias de diferença (como as "raciais", de idade, sexo e género) fazem referência a características naturais. Porém, tal não quer dizer que decorram naturalmente dessas características. Nem todas as diferenças naturais são investidas de significado – quer dizer, reconhecidas socialmente ou, sequer, socialmente "visíveis" - e nem todas são geradoras de desigualdade. No caso das classificações "raciais", como se verá adiante, "racializaram-se" certas características físicas e não outras, não menos salientes mas que permaneceram socialmente neutras ("invisíveis"). A própria visibilidade da aparência física pode por conseguinte ser mais o resultado de uma construção ideológica do que um dado imediato (Wade, 1993). De facto, com frequência o que está em causa não é tanto a naturalidade das diferenças, mas a naturalização das desigualdades sociais como forma de legitimar e perpetuar essas desigualdades (Stolcke 1993).

Em qualquer caso, as diferenças naturais não são pensadas e mobilizadas da mesma maneira em diferentes contextos culturais. Os recortes sociais e simbólicos de que são objeto são variáveis. Antes de problematizar os recortes raciais e de sexo-género, detenhamo-nos no caso da idade. A **idade** é um modo de avaliação relacionado com o desenvolvimento físico do indivíduo e com a sucessão de etapas socialmente significativas em que ele se manifesta. Como objeto de recorte cultural que é, a referência à idade é variável e as suas modalidades são

múltiplas. Tanto pode situar o indivíduo considerado na sua existência particular, como servir de base para a definição de categorias sociais e para a constituição de grupos; tanto pode envolver a periodização de etapas do ciclo de vida, da infância à velhice, como as posições relativas de indivíduos entre si. É neste sentido que podem existir desigualdades fundadas sobre princípios de senioridade e ancestralidade, como é o caso em várias sociedades de linhagens, isto é, menos na idade cronológica *per se*, em termos absolutos, e mais na proximidade genealógica entre vivos ou com os mortos. Nas sociedades linhageiras a relação dos mais velhos com os jovens é também, de modo geral, uma relação de autoridade e de dependência que passa pelo importante controlo que os primeiros detêm sobre a produção e a circulação e, indirectamente, sobre a reprodução quando este controlo tem implicações nas compensações matrimoniais devidas pelos mais novos (Dupré e Rey 1969).

Nalgumas destas sociedades a idade pode tornar-se um princípio organizador central da vida social, condicionando de maneira global não só os principais acontecimentos da existência do indivíduo, como ainda definindo estatutos, títulos políticos, funções, direitos e obrigações. Nestes contextos, a vida social e económica é regulada pela transição sincronizada de um conjunto de pessoas de uma etapa para outra. Trata-se dos sistemas de classes de idade, que combinam um princípio hierárquico, referente às diferenças de grau etário, com um princípio igualitário que governa as relações de co-pertença a uma mesma classe de idade (Bernardi 1985, Abélès e Collard 1985, Stewart 1977). Há contudo que precisar que, normalmente, estes grupos compreendem apenas indivíduos de mesmo sexo. No caso desta configuração social, constatada em várias regiões do globo mas sobretudo saliente em países da África Oriental (em parte porque aí uma dada classe de idade ganha existência muito para lá do nível local, projetando-se à escala nacional), as categorias colectivas definidas com base no fator etário têm pois verdadeiramente uma expressão institucional, o mesmo não acontecendo com a noção de gerações. Entende-se por classe de idade um grupo de indivíduos nascidos num mesmo intervalo de tempo, intervalo este variável e socialmente determinado. Pode tratar-se do intervalo compreendido entre dois rituais colectivos de iniciação de adolescentes. Mas este critério de co-iniciação pubertária não é o único modo de constituição de classes de idade (que o conhecido caso dos Maasai na Tanzânia e no Quénia vulgarizou); um outro é de ordem geracional, na medida em que o critério decisivo é a pertença de pai e filho a classes de idade distintas. A idade genealógica prevalece neste caso sobre a idade cronológica. Tendo em conta que cada classe de idade vai progredindo, ao longo da sua existência, por vários graus que enquadram diferentes funções sociais desempenhadas pelos indivíduos, a conciliação destes dois aspectos pode resultar mais complexa do que se poderia supor à partida.

As classificações dicotómicas do género. As categorias de masculino e feminino.

Como se sugeriu acima, as diferenças de género apresentam frequentemente, uma dimensão de poder, e o género foi mesmo definido como uma forma de desigualdade (Ortner e Whitehead 1981, Collier e Yanagisako 1987). Hoje esta desigualdade é entendida na antropologia de maneira complexa, não limitada ao pressuposto simples da dominação universal das mulheres pelos homens, ou ao da universalidade das noções de género que afirmariam a superioridade masculina e a inferioridade feminina – mesmo que sublinhando o carácter

"construído" (social e cultural) e não natural dessas noções. Alegava-se (*e.g.* Rosaldo e Lamphere 1974) que essa subordinação decorreria da capacidade reprodutora das mulheres, que induziria em todos as épocas e todos os lugares uma desvalorizante associação simbólica à natureza e à esfera privada ou doméstica. Os homens, pelo contrário, representariam universalmente a cultura e a esfera pública, onde o poder estaria sediado.

Uma perspetiva comparativa mais atenta às diferenças culturais e sociais veio no entanto evidenciar não só uma maior complexidade e diversidade de formas neste âmbito, como também que esses dois pressupostos (a associação das mulheres à natureza e à esfera doméstica) estão em parte estreitamente ligados a construções ideológicas e esquemas "ocidentais" de pensamento (MacCormack e Strathern 1980, Reiter 1975). De novo encontramos nesses pressupostos esquemas dicotómicos, neste caso correspondendo a oposições como cultura / natureza (Ortner 1974); público / doméstico (Rosaldo 1974); produção / reprodução (Edholm et al 1977). Para mais, essas dicotomias encontram-se aí organizadas sempre de maneira assimétrica: a cultura figura nelas como superior à natureza, a esfera pública masculina como englobando a esfera doméstica feminina.

Este quadro pré-teórico contaminaria desde logo qualquer análise das relações sociais entre homens e mulheres, e por isso o pensamento sobre a diferença de género seria à partida hierarquizador e incapaz de reconhecer igualdade entre o género masculino e o feminino, mesmo quando ela existisse, tanto quanto reconhece a desigualdade; do mesmo modo, não estaria tão capacitado para identificar as semelhanças, quanto para identificar as diferenças (Moore 1993).

O problema da desigualdade também não pode ser separado da forma como as mulheres figuravam na investigação etnográfica antropológica. As mulheres foram não só negligenciadas enquanto objeto de atenção etnográfica - as suas atividades permaneciam invisíveis ou subavaliadas -como não eram representadas como plenos atores da vida social (Ardener 1975).

Ora, o tipo de dicotomias que estruturaram a representação do género nas ciências sociais estão longe de ser universais (MacCormack e Strathern 1980), e tanto o masculino como o feminino podem encontrar-se simbolicamente representados nas categorias que protagonizam essas dicotomias. Por exemplo, como mostrou Olivia Harris (1980) a propósito dos Laymi da Bolívia, a idade e o estatuto marital alinham tanto homens e mulheres casados com a cultura e com a esfera doméstica, participando também ambos nos vários aspetos de produção e consumo, desde o cuidado das terras e do gado até à tecelagem. Não é portanto através do género que se produz o alinhamento com aquelas esferas, mas através de outros fatores (ver também Pina Cabral 1989 para um exemplo, num contexto rural português, da importância dos aspetos do casamento e da casa na relação com os do género).

Além disso, a questão da subordinação das mulheres não se coloca nos mesmos termos nas sociedades igualitárias (Leacock 1978), sem hierarquia política e onde o poder não é concebido como força coerciva, ou onde as mulheres controlam o seu trabalho e o que dele resulta. Como vários antropólogos salientaram, o conjunto de dicotomias referido acima é menos uma característica dos universos culturais estudados do que do discurso desenvolvido sobre eles. É o caso da oposição entre produção e reprodução, que assenta na tendência "ocidental" para marcar a distinção entre a produção de pessoas e a produção de coisas (Collier e Yanagisako 1987) e para radicar nela a ideia da "naturalidade" da divisão sexual do trabalho. A

conceptualização naturalista das mulheres que lhe está ligada esteve além disso na base de uma análise económica distorcida do trabalho destas (logo, da produção no seu conjunto) ao privilegiar as tarefas reprodutivas que desempenham, em detrimento de outras (Mathieu 1991).

Quanto à dicotomia público / privado, nem todas as sociedades a elaboram e é situável historicamente (Leacock 1978). Do mesmo modo, este binómio i) não recobre uniformemente as mesmas realidades (a noção de privado pode referir-se à pessoa, não a um grupo doméstico; a noção de público não se consubstancia sempre com a de político); ii) tão-pouco corresponde necessariamente a uma distribuição de atividades masculinas e femininas, iii) nem implica forçosamente uma hierarquização valorizando umas atividades (as das mulheres) e desvalorizando outras (as dos homens) (Overing 1986).

No entanto, impõe-se neste ponto uma precisão. Uma coisa é descortinar o etnocentrismo e o androcentrismo presentes nas próprias categorias analíticas utilizadas; outra coisa é, num relativismo algo simétrico, subestimar a ideologia androcêntrica em sociedades *outras* por considerar que as mulheres teriam um poder real, mesmo se discreto, por detrás do poder visível, mas superficial, dos homens. A questão neste caso é a de saber se as mulheres têm sobre os homens e a sociedade o poder de decisão global que estes muitas vezes têm sobre as mulheres e a sociedade ou se elas têm poder essencialmente no domínio que lhes é atribuído (Mathieu 1991). Esta ideia encontra expressão, pelo menos em parte, no aforismo "Lá em casa manda ela, mas nela mando eu". Esta crítica não implica necessariamente o pressuposto de que a esfera doméstica é universalmente desvalorizada em relação à esfera pública (ver Strathern 1984). Remete antes para outra coisa. Algumas análises (*e.g.* Lamphere 1974) pareciam de facto assentar numa separação entre i) o público e político, onde se negaria poder e autoridade formal às mulheres, e ii) o plano das relações interpessoais, onde estas teriam poder individual e capacidade de influência sobre os homens. Parece iludir-se assim o facto de a agencialidade individual não poder ser inteiramente negociada fora do alcance dos constrangimentos da estrutura social.

Por fim, o par binário natureza / cultura, bem como a sua associação a um contraste entre os sexos, esteve muito presente nos estudos de género, mas também viu o seu conteúdo e universalidade questionados. Também ele foi apontado como uma particularidade "ocidental" imputada a outras visões do mundo (MacCormack e Strathern 1980). O mesmo sucederia com o alinhamento simbólico i) das mulheres com a natureza, i) das mulheres com a reprodução, iii) e da reprodução com a natureza: nenhuma destas associações culturais é generalizável em termos universais (Collier e Rosaldo in Ortner e Whitehead 1981).

Sexo e género: uma relação culturalmente construída

O modo como o binómio natureza / cultura está presente na própria articulação entre sexo e género é menos linear do que se pensava de início. O termo "género" foi introduzido pelos estudos feministas para designar a construção social da diferença entre homens e mulheres (por exemplo, as respetivas atividades e comportamentos, ou ainda aquilo que se entende por "masculino" e "feminino"), e para distingui-la da diferença biológica entre ambos, situada pelo termo "sexo"; o género enquanto construção simbólica seria culturalmente variável, ao contrário do facto universal das diferenças naturais de sexo (Rubin 1975).

Contudo, as categorias de género "masculino" e "feminino" não são necessariamente simples comentários ou prolongamentos culturais das diferenças biológicas entre homens e mulheres. Mais ainda, as diferenças de sexo não são forçosamente a base universal a partir da qual são geradas as diferenças de género (Collier e Yanagisako 1987). Noutros contextos culturais, as diferenças de género podem também ser naturalizadas, ou radicadas no corpo, mas de maneira diversa e sem que essa naturalização corresponda ao agregado específico de ingredientes que compõem a noção euro-americana de sexo (uma noção que aglomera numa mesma unidade aspetos vários como elementos anatómicos, funções biológicas, e que produz categorizações sexuais binárias ou dicotómicas, ver Errington 1990, Foucault 1994, Moore 1994). Ainda que reconhecidas, as diferenças genitais e de papéis reprodutivos entre homens e mulheres podem ser menos relevantes nas categorizações sexuais empreendidas por outras populações do que outros aspetos da fisiologia do corpo. Veja-se por exemplo a carne e o osso, entendidos como feminino e masculino, entre os Khumbo do Nepal (Diemberger 1993). Mas neste caso, em vez de sublinharem diferenças entre corpos, as noções de diferença sexual sublinham aspetos distintos contidos em cada corpo. É nesta perspetiva que se veio depois argumentar que a distinção analítica entre sexo e género talvez fosse afinal desnecessária (e reeditasse mesmo, a um outro nível, o tipo de naturalização que serviu de início para questionar), pois a noção de "sexo" é ela própria modulada por construções culturais particulares (Collier e Yanagisako 1987, Butler 1999). O par sexo-género é de facto todo ele cultural e discursivamente constituído, incluindo a heterosexualidade normativa, ou heteronormatividade. Neste compacto, se atendermos à multiplicidade de práticas e identidades de género, ou seja, para além das correspondências sexo-género-sexualidade socialmente instituídas, verifica-se que do mesmo modo que o género não decorre linearmente do sexo, tão-pouco a sexualidade decorre linearmente do género (Butler 1999, Lewin e Leap 2002, Vale de Almeida 2009).

Leituras principais:

MOORE, Henrietta: 1988, *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity Press (cap. 2)

ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet (eds.), 1981, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2007, "Da Diferença e da Desigualdade: Lições da Experiência Etnográfica", *A Urgência da Teoria*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 75-108.

Leituras de aprofundamento:

MOORE, Henrietta: 1994, "Understanding Sex and Gender" in T. Ingold (ed.) *Encyclopedia of Anthropology*, Routledge: 813-830.

ORTNER, Sherry: 2006 [1974] "Is Female to Male as Nature is to Culture?", in E. Lewin, Feminist Anthropology. *A Reader*, Oxford, Blackwell.

STOLCKE, Verena, 1993, "Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?", in T. del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, Londres: Routledge.

ETNICIDADE, CULTURA E HISTÓRIA. A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES ÉTNICAS E NACIONAIS

Trata-se nesta secção de outras diferenças com uma dimensão identitária, desta feita supostamente fundadas não na natureza, mas na cultura. É o caso das identificações étnicas. É frequente supor-se "etnia" ou "etnicidade", como sendo termos relativos a um conjunto de pessoas partilhando uma "cultura", uma língua, uma origem ou território, em suma, partilhando um certo tipo de características comuns. Mas este entendimento complica-se, desde logo, quando se começa por considerar alguns dos seus usos.

A raiz grega destes termos – *ethnos* – não era destituída de um conteúdo moral já que o vocabulário na sua órbita conotava, na antiguidade clássica, aspetos que podiam ir desde animalidade (no sentido de não humano, próximo da natureza), a desorganização ou organização social não legítima (*ethnos* podia contrapor-se, por exemplo, a polis). Nestes sentidos iniciais este vocabulário tende a aplicar-se a um dos lados da dicotomia *nós/outros*, a qual recobre outras como inclusão/exclusão; dignidade/desprezo; familiaridade/estranheza. Comunica, portanto, diferença, mas também, nalguma medida, desigualdade. Hoje é comum ver estes termos aplicados a certos imigrantes, como por exemplo os magrebinos em França, mas não a outros, como os portugueses no mesmo contexto; à música portuguesa nas discotecas dos EUA, mas não aos restaurantes franceses, os quais não integram a categoria "ethnic food". Não basta pois definir "etnia" como uma categoria de pessoas com características comuns. É pelo menos uma categoria recortada através de características que apresentam um contraste significativo, real ou imaginado, com o grupo que classifica, o qual tende a ser dominante em termos de poder. "Étnico" ou "etnicidade" tem pois a ver com processos de identificação ou classificação de grupos humanos e neste sentido é relativo, depende da posição daquele que classifica relativamente àquele que é classificado.

O que importa é que a classificação acontece na fronteira, no encontro entre dois grupos. O termo étnico implica sempre um contacto e uma relação entre grupos. Como o colocou Eriksen (1993), falar de um grupo étnico isolado é tão absurdo como falar do som de palmas com uma só mão. Estas categorias são criadas através do contacto, sendo a identidade de um grupo definida por relação aos não-membros do grupo. Num contexto mono-étnico não se poderia falar de etnicidade porque não haveria ninguém com quem estabelecer contrastes. A etnicidade é pois um *aspeto de uma relação*, não uma *propriedade de um grupo*. Por conseguinte, a etnicidade não é um dado imutável e corresponde a formas de consciência e de solidariedade que se desenvolvem unicamente em certos tipos de situações históricas.

O primordialismo e a previsão do *melting pot*

No passado vários cientistas sociais norte-americanos, como por exemplo Lucy Mair, pensaram que, por efeito da modernização e da mistura cultural característica das sociedades urbanas e industriais, as identificações étnicas iriam desaparecer – sendo certo que o grande influxo de imigrantes para os EUA coincidiu com um intenso processo de industrialização. Previa-se então que grupos com origens diversas se iriam fundir mais cedo ou mais tarde num único grupo partilhando uma única identidade e cultura nacional. Este vaticínio ficou conhecido pela metáfora do *melting-pot*. Porém, esta homogeneização e absorção intensa não

aconteceram, ou aconteceram apenas parcialmente. Os fenómenos étnicos não só persistiram como ganharam tonalidades mais vivas, transformando-se e renovando-se em novas formas de participação social.

Mas esta previsão do desaparecimento das fronteiras étnicas era uma consequência lógica de uma conceção primordialista da identidade étnica, conceção esta em parte herdeira do determinismo psico-culturalista. Segundo esta perspetiva, a identidade étnica resultaria de uma ligação primordial a um grupo e de uma socialização dos indivíduos numa determinada tradição cultural, a qual os moldaria de maneira irreversível. Um corolário desta ideia é explicar-se a hostilidade inter-étnica pelas características "típicas" da cultura e da "personalidade coletiva" (ver, a este propósito, Leal 2000) dos grupos envolvidos. Quando desaparecessem os aspetos culturais distintivos, ou quando a diferença se atenuasse por via da modernização e da assimilação, desapareceriam também as identificações étnicas. A base da etnicidade residiria portanto na morfologia cultural de uma sociedade ou grupo (língua, religião...) e seriam as diferenças culturais entre grupos que sustentariam identidades de grupo distintas.

Perspetivas substancialistas e situacionais da identidade. A abordagem relacional de Barth

A identidade étnica era assim concebida como um dado, uma essência, como uma propriedade que os indivíduos adquirem pelo nascimento. Mais do que isso, os indivíduos e os grupos teriam uma identidade fixa e imutável. Como veremos, porém, em primeiro lugar os indivíduos podem ter várias identidades a diferentes níveis, as quais ativam ou mantêm latentes consoante a sua relevância respetiva ou valor estratégico em diferentes situações – tal como também não falam da mesma maneira, adotam a mesma postura corporal ou estilo de apresentação em diferentes em diferentes cenas sociais do quotidiano (Bauman 1999: 21). Podem assumir identidades múltiplas consoante as circunstâncias. Não há uma identidade unitária, fixa, que esteja sempre presente e seja em tudo determinante. Identidades desse tipo seriam casos psiquiátricos. Trata-se de identidades contextuais e da adesão a um papel que não exclui a adesão a outros noutros setores da vida social. Em segundo lugar, podem mudar de identificação étnica ao longo do tempo. Ao contrário do que pensavam os culturalistas, a identidade étnica não é constituída através de um qualquer laço primordial, nem o grupo étnico é uma entidade possuindo características culturais fixas. Para além das fronteiras entre grupos étnicos serem maleáveis e permeáveis, a pertença a um grupo étnico pode até depender apenas de uma identificação voluntária e subjetiva. Por fim, as identidades étnicas não dependem de diferenças culturais objetivas. Grupos com a mesma língua e cultura podem ver-se como distintos, do mesmo modo que grupos de cultura diferente podem não criar identidades étnicas separadas. Um grupo cultural pode nem sequer desenvolver uma identidade étnica ou uma consciência de grupo.

Tal como J. Vansina mostrou a propósito dos Lele e M. Moerman dos Lue (1965), é uma tarefa vã tentar definir um grupo étnico enquanto soma de traços culturais. Cada grupo étnico não corresponde a um conjunto cultural estanque, exclusivo. Internamente, nem todos os membros possuem aquilo que é apresentado como característica distintiva do grupo (a poliandria dos Lele, por exemplo) e, externamente, essa característica é comum a grupos vizinhos. Quando Moerman tentou descrever quem eram os Lue e o que tinham de específico

em relação a outros grupos, verificou que os marcadores "étnicos" eram elusivos. Ao utilizar critérios como a língua, os costumes, a religião, a organização política, o território, entre outros, apercebeu-se de que as unidades delimitadas por um critério não coincidiam com as unidades delimitadas por outro critério. E ao perguntar aos próprios Lue quais eram as suas características típicas, eles mencionavam traços culturais que na realidade eram comuns a grupos vizinhos não-Lue. Moerman foi assim levado a concluir que uma pessoa é Lue por acreditar que o é e por se designar a si própria por Lue. Quer dizer, Lue é uma categoria de atribuição.

Em suma, e ao contrário do que é comum pensar-se, a diferença cultural entre dois grupos não é um aspeto crucial da etnicidade. Por outras palavras, *um grupo étnico não é um grupo cultural*, nem a base da identidade étnica é uma cultura comum. Por isso também o *melting pot* não aconteceu como vaticinado, e se procuraram novos modelos para explicar a persistência da etnicidade.

Um deles é o modelo construtivista de Fredrik Barth (1969), segundo o qual no estudo da etnicidade não é da cultura de um grupo que nos devemos ocupar, mas da linha social que o delimita e da relação entre grupos que mantém essa fronteira. É a fronteira que define o grupo, não a cultura que ele encerraria. Esta perspetiva inverteu o entendimento substancialista da identidade como uma coalescência ou inventário de traços culturais e abriu uma via para entender a etnicidade como um processo. Esse processo é o da organização social da diferença cultural. A cultura de um grupo pode mudar e vir a parecer-se com a de um grupo vizinho sem que a fronteira étnica entre os dois desapareça – quer dizer, sem que deixem de se ver como grupos distintos e de manter identidades separadas. Pelo contrário, por vezes essa fronteira até se reforça: quanto mais semelhantes, mais se preocupam em preservar a distinção. Em certos casos, as diferenças culturais são mais uma consequência do que uma causa das fronteiras.

Barth define a etnicidade como uma categoria de atribuição que classifica os indivíduos. O critério principal é de os indivíduos reconhecerem-se como membros de um grupo e identificarem-se com esse coletivo. Pouco importa se A é culturalmente diferente de B, o que interessa é que A se considera membro do grupo A e não de B. A fronteira em causa é social e não cultural. A etnicidade produzir-se-ia não a partir das diferenças culturais em si mesmas, mas quando estas diferenças culturais são tornadas socialmente relevantes por via da interação social. As diferenças culturais apenas estão relacionadas com a etnicidade se se lhes vier a dar importância. Ou seja, o próprio sentimento de que existiria uma diferença cultural e a instauração de fronteiras entre dois grupos dependeria mais de fatores sociais do que diferenças culturais "objetivas".

Os marcadores de diferença (ou sinais diacríticos) através do qual o grupo afirma a sua existência e o contraste com outros podem ser selecionados de entre uma variedade de critérios, importando menos o conteúdo real da diferença do que o seu reconhecimento como tal aos olhos dos atores. O que existe são processos de inclusão e exclusão que arrumam as pessoas em categorias definidas em termos da oposição *nós/outros*. O conteúdo da categoria, o critério pelo qual ela se define pode variar; pode ser o território, a língua, a história, a religião, uma prática económica, determinados símbolos, todos eles em simultâneo ou apenas um, e podendo variar ao longo do tempo. O que importa é que a diferença seja comunicada, e é neste processo social que consiste a etnicidade.

A abordagem do Barth é relacional porque foca esta fronteira e o modo como um grupo se define através da sua relação com outros. Ao considerar a etnicidade uma categoria de

atribuição, chama a atenção para os aspetos não só cognitivos, mas também voluntários ou estratégicos da etnicidade. Outras perspetivas salientarão outros, que prevalecerão noutras situações inter-étnicas. As distinções étnicas nem sempre dependem da concordância e da perceção dos agentes, sendo-lhes impostas por processos históricos e políticos, envolvendo diferenças de poder. Existem processos estruturais que escapam à vontade dos indivíduos, além de que estes só podem escolher entre as opções que uma sociedade lhes oferece - e estas são limitadas. Não podem optar por outras que não se apresentam num dado contexto. Consoante os contextos, as identidades étnicas são ambas as coisas: escolhidas ou atribuídas pelos próprios agentes e impostas de fora por processos que por vezes lhes escapam.

Quanto aos aspetos estratégicos, instrumentais ou utilitários da etnicidade, os quais decorrem da capacidade para calcular racionalmente os meios e os fins, há que pôr igualmente em relevo a dimensão afetiva, capaz de mobilizar um coletivo. Uma associação apenas baseada nos interesses (como na classe, hoje em dia) não comporta o grau de envolvimento moral e emocional que as identificações étnicas por vezes geram. Os interesses podem mudar, mas a categoria persiste. Por vezes é pelo facto de a estes laços se associar uma forte carga afetiva que um grupo tem a perceção de partilhar interesses económicos e políticos e está à partida disposto a mobilizar-se para fins políticos, o que por sua vez reforça ainda mais a identidade do grupo.

Etnogénese e nacionalismo, cultura e história

Daí a importância, nestas identidades, não só das noções de uma cultura comum, mas também de um passado partilhado e de uma continuidade histórica que contribui para cimentar um coletivo como uma extensa parentela. Tanto na construção das identidades étnicas como nacionais são frequentes as recriações ideológicas da história em que se constroem tradições suscetíveis de justificar e enaltecer o grupo, ou se selecionam e privilegiam elementos que possam servir de signo distintivo ou de emblemas de identidade étnica (cf. o exemplo da identidade dos Kristang de Malaca estudados por Brian O'Neill, 2006, e a recomposição de materiais históricos e culturais a ela associada).

Um outro exemplo de recriação ideológica da história é o que esteve na base da etnogénese da Noruega (relatada por Eriksen, 1993), a qual em termos históricos e culturais pouco difere da Suécia e da Dinamarca. Esta etnogénese ocorreu durante o séc. XIX (tal como muitas outras na Europa, as quais assentaram de igual modo no ideário do romantismo alemão que acopla Estado-nação-cultura), tendo recodificado uma tradição supostamente ancestral. Membros da classe média urbana norueguesa recolheram elementos rurais remotos e apresentaram-nos nas cidades como a expressão da essência norueguesa. Foram urbanitas e não camponeses, portanto, que decidiram que elementos (música, vestuário, gastronomia) se tornariam a cultura e os símbolos nacionais, mesmo para pessoas que não tinham crescido com esses traços. Alguns elementos da cultura camponesa foram assim reinterpretados e manipulados politicamente como prova de que existia uma cultura distinta, que os Noruegueses eram "um povo" e por isso deviam ter o seu próprio Estado. O nacionalismo consiste precisamente numa ideologia que divide a humanidade em entidades separadas (as nações) supostamente homogéneas porque assentes numa cultura ou história partilhada, devendo cada

uma delas corresponder a uma unidade política separada (um Estado) e ser governada por membros da mesma unidade. O nacionalismo não deixa pois de ser uma ideologia étnica ao estabelecer um elo entre um auto-proclamado grupo cultural e Estado. A simbólica nacionalista serviu neste caso para criar fronteiras face a suecos e dinamarqueses e fazer crer que rurais e urbanos noruegueses "pertenciam" à mesma "cultura" e partilhavam os mesmos interesses.

Esta ideia de uma solidariedade entre urbano e rural é uma inovação política do nacionalismo. Antes de este surgir, como sugeriu E. Gellner (1983), as classes dominantes eram cosmopolitas e a ideia de que, por exemplo, a aristocracia "pertencia" à mesma cultura que os camponeses provavelmente surgia aos olhos tanto de uns quanto de outros como incompreensível e abominável. Ainda hoje, segundo Eriksen, a língua falada nas cidades norueguesas é mais próxima do dinamarquês que muitos dialetos noruegueses rurais, e até ao séc. XIX a língua escrita da Noruega era o dinamarquês. Quanto aos traços camponeses transformados em símbolos da cultura norueguesa, não eram ancestrais nem tipicamente noruegueses, mas originários da Europa Central ou criados no século XIX. Trata-se de um exemplo de reificação da cultura, que faz os indivíduos acreditar que a sua cultura é uma constante e tem uma longa continuidade com o passado. Daí também ser recorrente que o nacionalismo, apesar de em grande parte ser uma consequência da modernidade e da industrialização, use o imaginário da sociedade agrária. Gellner (1992) refere-se-lhe como "o princípio da batata" a partir do exemplo do argumento utilizado pela Estónia para negar de autonomia à população russófona, uma população de operários e mineiros maioritária no noroeste do país: quando esse território era agrícola e se cultivava a batata apenas havia aí estónios e não russos.

Essa é uma das razões porque Gellner sustentou que é o nacionalismo (ou a ideologia nacionalista) que cria a nação, não a nação que cria o nacionalismo. As nações são também "comunidades imaginadas", no sentido em que os indivíduos são levados a imaginar uma comunhão com uma multiplicidade de outros indivíduos que nunca conheceram nem poderão vir a conhecer durante o seu ciclo de vida, a ponto de estarem dispostos a sacrificar a vida ou a matar em nome dessa abstrata (Anderson 1983). A Consciência nacional mobiliza assim símbolos, valores e emoções poderosos – tais como os do parentesco e da ancestralidade. A ideia de raízes – na terra ou no sangue – cimenta comunidades abstratas.

Porém, se é verdade que na etnopolítica as crenças acerca de uma cultura comum e de uma continuidade histórica são criações, se é certo que a história é reinterpretada para servir necessidades presentes, estas versões construídas têm de ser *plausíveis* e terem uma ligação, mesmo que remota, com a realidade e com a experiência das pessoas. Por isso é importante estar atento à tradição e à história como construções ou mesmo invenções (Hobsbawm e Ranger 1983), mas tem de haver algum contacto com a realidade no discurso étnico, cujos ingredientes são normalmente coisas reais: antepassados, origem biológica, território, cultura, história (ver, também a este propósito, o caso dos Kristang de Malaca; O'Neill 2006). Só que todos estes elementos são de uma definição muito vaga. Ninguém pode negar que um determinado grupo tem antepassados, um passado, uma cultura, uma origem biológica ou que viveram algures num território. Mas quem eram exatamente esses antepassados, onde viviam, qual a sua cultura, esses são materiais flexíveis e questões sempre em aberto.

Atividade formativa:

Discussão de artigos de imprensa sobre "confrontos étnicos". Pretende-se promover um olhar crítico e reflexivo sobre o modo como a expressão "conflito étnico" é utilizada nos media.

Questões em discussão:

- O emprego auto-explicativo da expressão "confrontos étnicos"; a sua apresentação enquanto sinónimo de barbárie e irracionalidade;
- Em que elementos fazem assentar a etnificação do conflito,
- De que modo fazem figurar nessa etnificação a cultura e a história.
- Como são abordados os aspetos não étnicos

Leituras principais:

BAUMANN, Gerd: 1999, *The Multicultural Riddle. Rethinking National*, Ethnic, and Religious Identities, Routledge. (caps. 3-5)

ERIKSEN, Thomas: 1993, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press.

Em alternativa:

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J: 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris; P.U.F.

O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta (capítulo 6).

Leituras de aprofundamento:

LEAL, João: 2000, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade nacional* (cap. 3), Lisboa, D. Quixote.

THIESSE, Anne-Marie: 1999, *A criação das identidades nacionais* (caps. 2 e 3), Lisboa, Temas e Debates.

VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2007, "Da Diferença e da Desigualdade: Lições da Experiência Etnográfica", *A Urgência da Teoria*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 75-108.

VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora: 2003 [1994], *Antropologia da Etnicidade. Para Além de Ethnic Groups and Boundaries*, Lisboa, Fim de Século.

PROBLEMAS EM TORNO DA NOÇÃO DE *RAÇA*. O PROCESSO DE RACIALIZAÇÃO

Abordadas algumas questões de base relativas às identidades étnicas e nacionais, trata-se agora de pensar as classificações raciais naquilo que elas parecem apresentar de específico em relação a outras maneiras de classificar pessoas e grupos – como as que são situadas no âmbito da etnicidade. E o que aparentam apresentar de específico em relação a estas é o facto de fazerem referência a características físicas, biológicas - *à natureza*. Sendo essa equação entre

"raça" e natureza evocada como algo de dado e de incontornável, é comum supor-se que as classificações raciais - e as discriminações a que dão azo - seriam mais "duras", teriam raízes mais profundas do que outras (e.g. étnicas) e seriam por conseguinte mais difíceis de combater. É pois essa referência à natureza que se vai procurar interrogar.

A raciologia clássica e a hierarquização racial

As teorias da raciologia clássica tinham em comum uma perspetiva hierarquizadora e desigualitária sobre as "raças". Sustentavam os poligenistas, por exemplo, que as diferentes "raças" teriam sido criadas separadamente, e que cada uma teria traços físicos e mentais específicos: por exemplo, os brancos teriam mais capacidades intelectuais e os negros uma vocação maior para o trabalho manual. Esta teoria fornecia, assim, uma providencial justificação à escravatura.

Para outros, os monogenistas, as "raças" representariam diferentes etapas da evolução humana. Umas ter-se-iam aperfeiçoado mais do que outras no percurso evolutivo. E alegava-se, como o fez Paul Broca, que os brancos eram mais inteligentes, apresentando-se um dado supostamente objetivo: o volume da caixa craniana. Sabe-se hoje (Gould 1981; 1986) que não existe qualquer correlação entre populações ("raças") e capacidade craniana; tão-pouco se

verifica correlação alguma entre inteligência e capacidade craniana.

Em todo o caso, quer reportasse as "raças" a diferentes origens ou a lugares particulares na evolução humana, a raciologia clássica sempre as ordenou em superiores e inferiores – sendo invariavelmente os brancos a ocupar o topo desta hierarquia. Esta perspetiva hierarquizadora fundava-se na pressuposta existência de uma correlação "natural" entre aparência física e aptidões. Mas há muito que esta equação foi anulada pela biologia moderna, que mostrou i) que as disparidades entre aptidões se distribuem ao acaso; ii) que as diferenças biológicas entre grupos humanos nada devem à seleção natural (são neutras deste ponto de vista), pelo que não tem sequer sentido falar-se, de acordo com o léxico evolucionista, em "mais" e "menos" aptos (Langaney, 1988). Além de votada ao descrédito científico, a hierarquização racial foi, por outro lado, deslegitimada na esfera pública, sendo raro vê-la abertamente defendida.

Tal não impede que, alimentando uma velha obsessão, continuem a abundar os testes destinados a avaliar aptidões de populações (aptidões "raciais"). Mas abundam também os enviesamentos sociais e culturais que lhes têm presidido. Para mencionar um exemplo relativo aos testes de aptidões físicas, se fosse pedido a um caçador-recolector bosquímane que pedalasse numa imóvel bicicleta ergométrica com o fim de testar a sua capacidade muscular, os resultados poderiam ser medíocres. Não porque tal capacidade fosse reduzida, mas porque ele poderia achar extravagante a ideia de se cansar a pedalar apenas para mover uma agulha. Noutro tipo de testes físicos, populações que prezam a competição terão provavelmente melhores resultados do que aquelas que não a valorizam (Langaney 1988). Quanto aos casos de testes do Q.I. que mostraram diferentes aptidões intelectuais entre brancos e negros norte-americanos, verificou-se que as disparidades nos resultados se explicavam inteiramente pelo enviesamento introduzido pela cor e pela classe social das pessoas que aplicavam o teste: brancos e negros tinham melhores *performances* com os indivíduos que viam como seus semelhantes. S. Jay Gould (1981), que faz referência a estas distorções, descreve aliás os preconceitos que marcaram a história do teste do Q.I. e as manipulações a que este se prestou no início do século XX com o fim de recusar em nome da ciência a entrada a imigrantes indesejáveis.

O diferencialismo neo-racista

Mas se agora é pouco comum a defesa de uma hierarquia racial, em contrapartida permanece a ideia de "raça", no sentido de uma população natural definida por caracteres hereditários comuns. Tal noção persiste e continua a servir de suporte a ideologias racistas. B. Mégret, o ex-número dois do partido de extrema-direita francês *Front National*, perguntou num colóquio sobre ecologia "Porquê batermo-nos pela preservação das espécies animais se ao mesmo tempo aceitamos o princípio do desaparecimento das raças humanas através da mestiçagem generalizada?" A apropriação da consciência ecológica e a apologia da diferença funciona aqui como caução legitimadora de uma ideologia separatista. Por outro lado, encontramos de novo a assimilação das "raças" a espécies que marcou várias teorias raciais, inspiradas no ordenamento da natureza delineado pelas classificações de Lineu. É, porém, uma equiparação sem fundamento. Ao contrário do que sucede com as populações qualificadas de "raças", que são interférteis, as cisões ocorridas no processo de especiação são irreversíveis: uma vez separada, a nova espécie não pode voltar a fundir-se com a espécie original (Jacquard 1978). O efeito retórico que Mégret obtém através da equivalência "raças"- espécies acentua subliminarmente a ideia de descontinuidade entre tipos humanos que seriam as "raças". É esse, afinal, o cerne das doutrinas rácicas: estipular a existência de uma descontinuidade natural no interior do género humano.

Falha-se porém o alvo quando se procura demonizar estas ideias apostrofando-as de nazis. Tal é uma acusação de que o neo-racismo, bem mais sofisticado e subtil, se descarta bem.

Primeiro, porque já não professa a hierarquização, como o velho racialismo, mas a distanciação. Dito de outro modo, não haveria populações superiores e inferiores, mas cada uma deveria permanecer "no seu canto" - ou "cada qual no seu país", como defendeu em Portugal um membro do extinto MAN (Movimento de Ação Nacional), entrevistado na televisão.

Daqui decorre uma segunda característica da retórica neo-racista, que agora manipula com agilidade velhas noções antropológicas há muito descartadas pela disciplina, mas agora populares na arena pública. Invoca, por um lado, a especificidade cultural dos grupos racizados e o direito a ela; e, como se do reverso da medalha se tratasse, clama por outro lado pelo direito à identidade própria, que supõe ameaçado por essas "outras culturas ". Facilmente desemboca assim na questão da imigração, um dos fatores que supostamente produziriam esse efeito de contaminação. O elogio da diferença presta-se aqui, assim, a caucionar e camuflar uma vontade de exclusão. A hiperbolização da diferença, em que as diferenças culturais são vistas como irredutíveis, serve neste caso de argumento para justificar a separação. V. Stolcke (1995) analisou o modo como na Europa as novas retóricas de exclusão absolutizam a diferença e crêem mesmo numa insuperável incapacidade de comunicação entre diferentes culturas - porque a supõem radicada na própria natureza humana. Resta saber se este "fundamentalismo cultural" se substituiu ao discurso racialista, como defende Stolcke, ou se apenas se compactou com ele, constituindo uma das suas metamorfoses. Como o atestam as asserções de B. Mégret, as "raças" não foram evacuadas deste pensamento diferencialista. Deixaram apenas de ser nele ordenadas hierarquicamente.

As "raças" na biologia

Uma vez que a ideia de "raça" continua a operar nestes discursos, ainda que mais ou menos camuflada pelos apelos à identidade cultural, é necessário começar por pensá-la no próprio terreno de onde ela retira força e para onde constantemente é remetida: a natureza. No

entendimento do senso comum, cada "raça" é suposta agrupar indivíduos essencialmente – biologicamente - semelhantes entre si e diferentes dos de outras "raças". Em tal noção se apoiava também a antropologia física clássica, que utilizava critérios morfológicos como a cor da pele, a forma craniana, a textura do cabelo, entre outros. Mas as classificações que deles resultavam eram contraditórias e muito variáveis (variando consoante o critério escolhido ou a importância atribuída a cada um deles). Na verdade, as classificações raciais eram quase tantas quantos os antropólogos físicos, e o número de "raças" que identificavam podia ir de três a várias centenas (Langaney 1988).

A biologia moderna e em especial a genética das populações vieram negar fundamento a estas noções. Por outras palavras, as "raças", como realidade natural, não existem. Veja-se as diferenças físicas, manifestas (fenotípicas), que foram racializadas. A cor da pele apenas conta a história dos climas. Haverá maior concentração de melanina à medida que se avança de zonas quentes para zonas frias (sublinhe-se que se trata de diferentes quantidades de um mesmo pigmento e não de pigmentos diferentes, como parece implícito nas usuais designações cromáticas das "raças"). Em segundo lugar, a cor da pele modifica-se numa escala de tempo muito curta em termos de evolução biológica. Quanto às dimensões e às formas do corpo, a transmissão hereditária é incerta ou muito parcial (cf. Langaney 1988). Todos estes traços, em suma, nada nos dizem acerca da proximidade genética entre as populações e não têm qualquer relação com ela. Grupos estreitamente aparentados do ponto de vista das características biológicas podem ser compostos por indivíduos de cores diversas.

Segundo a biologia moderna, as variações genéticas a partir das quais se diferenciam populações só podem ser aferidas em três sistemas: i) os grupos sanguíneos (ABO), ii) o fator Rhésus (positivo, negativo), e iii) o que comanda o sistema imunológico (HLA[2]). São estas as três grandes variantes no património genético humano. Poder-se-ia delimitar "raças" com base nestes critérios, mais fiáveis do que os precedentes? Os geneticistas são unânimes em responder que não, por várias razões:

i) Os genes de cada um destes sistemas estão presentes em todas as latitudes, em todas as populações humanas. Não existe população alguma que não inclua indivíduos do grupo sanguíneo A, por exemplo. Quer isto dizer que as diferenças entre populações não são dadas pela presença ou ausência de um ou outro gene. Apenas correspondem a diferentes frequências dos mesmos genes. São diferenças de ordem estatística: o fator Rh negativo, por exemplo, tem maior incidência (25%) entre a população basca do que na inglesa (16%); a subtração dá-nos a distância genética entre ambas para este aspeto (9%) - e só para este. ii).

---

[2] *Human leucoyte antigene*. Do mesmo modo que para as transfusões há que averiguar a compatibilidade entre os grupos sanguíneos, também para o sucesso dos transplantes de orgãos se deve conhecer o grupo imunológico dos parceiros.

Uma segunda razão pela qual o conceito de "raça" é, neste campo disciplinar, definitivamente irrecuperável prende-se com o facto de as distâncias genéticas mais importantes não se encontrarem entre populações, mas entre indivíduos de uma mesma população. Ou seja, as populações compõem-se de indivíduos muito heterogéneos, mas entre elas variam pouco. Decorre daqui que em vez de recortes nítidos, como pressupõe a noção de "raça", deparamo-nos afinal com uma gama contínua de variações. Dito de outro modo, com uma continuidade genética entre todas as populações.

Por que razão então se preocupam, sequer, os geneticistas com o cálculo das distâncias e proximidades biológicas entre grupos? O que pretendem não é agora classificar, mas saber "quem vem de onde" e "quem são os respetivos antepassados". O objetivo é poder registar os primeiros movimentos e as direções sucessivas da expansão humana pelo planeta a partir de um mesmo núcleo. O princípio subjacente é o de que a distância genética entre duas populações será tanto maior quanto mais recuada tiver sido a sua separação geográfica; será menor se tiver ocorrido mais recentemente.

A existência de um núcleo comum de origem é relevante. Todos os grupos humanos partilham uma grande genealogia na medida em que descendem de uma única população: dados arqueológicos e genéticos tendem a apontar para a hipótese de um pequeno grupo de Homo Sapiens vivendo entre a África Oriental e o Médio Oriente (Cavalli-Sforza 1992). Sucede que esta origem comum é relativamente recente (cerca de 150.000, 200.000 anos). Por outro lado, desde cedo se processam fluxos migratórios constantes e trocas contínuas entre populações. A "mestiçagem generalizada" que tanto atemoriza os raci(al)istas pratica-se desde há 80.000 anos. Assim, um e outro fator - uma origem comum recente e uma longa e constante mistura de populações - combinam-se para que nenhuma delas se haja diferenciado fortemente. Em suma, não houve tempo, nem as populações permaneceram suficientemente isoladas para constituírem "raças"[3] .

Compreende-se que as classificações raciais comuns se apoiem em caracteres visíveis (fenotípicos) e ignorem os invisíveis (genéticos). Daí as críticas ao misto de "arrogância" e candura dos anti-racistas que brandem os argumentos dos geneticistas (*e.g.* Taguieff, 1993). Mas, como se verá adiante, as imputações de ingenuidade são em certa medida reversíveis quando por seu turno os mesmos críticos consideram que os caracteres manifestos (quais deles?) se prestam quase automaticamente ("naturalmente"?) à racialização por parte dos atores sociais.

As "raças" na biologia. As "raças" como construções sociais

Vigora hoje um relativo consenso nas ciências sociais quanto à ideia de que a "raça" não é uma realidade natural, mas uma construção social. Genericamente, pode-se delinear do seguinte modo os termos dessa convergência:

[3] Não será alheia a estes motivos a atual tendência para representar graficamente a história genética da população humana recorrendo mais à imagem da rede do que à da árvore. A rede dá conta das trocas, das fusões (produzidas por migrações, casamentos, etc.); a árvore apenas dá conta de separações sucessivas, o que não corresponde à história humana.

i) na natureza existiriam não "raças", mas sim "óbvias" variações na aparência física, das quais a cultura se apropriaria para recortar categorias;

ii) os fins, o conteúdo e as determinantes dessas categorias são de ordem social (Banton 1983);

ii) as diferenças físicas, fenotípicas, seriam usadas para marcar fronteiras entre grupos que se querem distintos por algum motivo. Quer dizer que o que conta, para configurar uma situação "racial", seria a diferença física em si mesma ("objetiva"), e o significado atribuído a essa diferença ("subjetivo"), significado esse produzido no encontro entre as duas partes.

Estes são os denominadores comuns na abordagem das "raças" pelas ciências sociais, que em última instância apenas distinguem as classificações "raciais" das classificações "étnicas" pela referência que as primeiras fazem às características físicas. Constata-se assim que neste consenso continua a estar presente o binómio natureza-cultura, mas agora organizado do seguinte modo: as "raças" são criações sociais e não realidades biológicas, mas os traços fenotípicos forneceriam uma matéria neutra e natural de que a cultura se apropriaria; os traços físicos seriam dados fixos e evidentes que a cultura é chamada a interpretar e a transformar em símbolos. E é assim, por via desta aparentemente incontornável base natural, que somos quase reconduzidos ao ponto inicial, quer dizer, à especial dificuldade que enfrentariam as tentativas de combate às classificações e discriminações raciais.

A visibilidade da "aparência física"

Detenhamo-nos então na aparência física. A altura, a cor dos olhos, a cor do cabelo, e até os lóbulos das orelhas (a bem do argumento poder-se-ia mesmo arriscar uma bizantina classificação dos últimos em dois tipos: os colados ao crânio e os separados dele) são também traços fenotípicos, igualmente naturais, expostos e evidentes. E no entanto não é certamente nestes em que pensamos quando se evoca a relação entre as classificações raciais e a aparência física. É antes na cor da pele, na textura do cabelo (crespo, liso), eventualmente nalgumas configurações ósseas.

Porquê uns e não outros? Se o critério é a visibilidade, saltará menos à vista a cor do cabelo (pense-se, por exemplo, num ruivo flamejante...) do que a sua textura? E será a cor da pele particularmente impositiva? Se na paleta das cores evocarmos a de muitos asiáticos, marcará ela um contraste tão pronunciado com a pele branca que a torne imperativamente em objeto de pensamento? Serão por sua vez os contrastes cromáticos sinalizadores naturais mais inequívocos? Se assim é, porque arrumámos os indo-europeus na "raça" branca, quando a pele de muitos deles pele é tão ou mais escura do que a de muitos africanos? A cor da pele, neste caso, não foi racializada...

Quer dizer que a aparência física, enquanto matéria com que são supostas fazer-se as classificações raciais, não é afinal terreno neutro. Se apenas racializámos (*i.e.* atribuímos significado social a certas características físicas e não outras; e se os traços fenotípicos que racializámos não são naturalmente mais salientes nem suscetíveis de significarem do que outros (ver, a este propósito, Gilroy 1987), decorre daqui que esta escolha é também ela ditada por definições sociais e não por imperativos naturais da perceção humana.

Foi seguindo esta linha de raciocínio que P. Wade procurou levar às últimas consequências a ideia de que a raça é uma construção social. Segundo este autor, continua-se em parte a naturalizar a "raça" e a dar-lhe consistência quando a propósito dela persistimos em nos referir à aparência física como um dado imediato e, sobretudo, em termos genéricos - como se a "aparência física" se reduzisse aos atributos tipicamente "raciais". Ora, o recurso a certos traços físicos não constitui um padrão natural. Ou seja, não existe à partida nos indivíduos nenhuma predisposição intrínseca para selecionar e atribuir significado a uns e não a outros. Resulta antes, sustenta Wade, de processos ideológicos situados na história.

Esta história é sobretudo a dos encontros coloniais que se seguiram à expansão europeia para África, Ásia e Austrália – ou seja, aqueles onde se fabricaram os conceitos de "raça" e onde os estudos sobre as "relações raciais" têm as suas raízes. Utilizar a noção de aparência física como se se tratasse de um suporte inteiramente biológico e a-histórico é esquecer que foram ideologias ocidentais e o corpo de conhecimentos aí nascido num período preciso[4] que definiram certas características físicas como mais importantes do que outras para vincar diferenças e marcar separações: aquelas entre colonizadores e colonizados; é esquecer que o modo como vemos as características físicas foi, e é, mediado por essas lentes. Assim, a própria *visibilidade* fenotípica não é relegável para o puro plano da natureza; é, também ela, social e historicamente constituída e envolve relações de poder.

No mundo clássico e medieval havia já contactos com populações outras, mas a cor da pele ou a espessura dos lábios, por exemplo, não pareciam colocar em si mesmos qualquer problema. Não existia consciência racial. Não significa isto que não houvesse populações vistas como diferentes, ou até inferiorizadas, mas eram-no a partir de outras categorias e outros fatores. As diferenças e as divisões sociais não eram *biologizadas* (Hannaford 1996) - do mesmo modo que nem todas as culturas recorrem aos fenótipos para marcar distinções entre grupos (Van den Bergue 1988).

Pode dizer-se que ver é em boa medida reconhecer, ou seja, retemos sobretudo aquilo que podemos encaixar em categorias. Esse é, na verdade, um dado elementar da perceção: afetar aquilo que presenciamos a um conceito, ou pô-lo em relação com uma categoria. Tal lembra Boas: "a tradição dirige a vista". Ora, se o *outro* é de certo modo visto a partir das categorias do *eu*, e se não existe uma categoria onde a cor da pele, por exemplo, tenha sentido - como tem na categoria "raça" -, então essa característica será socialmente irrelevante e relativamente indiferente - como já o foi outrora.

Leituras principais:

LANGANEY, André: 1988, *Os homens. Passado, presente, condicional*, Gradiva.

PINA CABRAL, João: 1998, "Racismo ou etnocentrismo?", in H. Gomes de Araújo *et al*. (orgs.), *Nós e os outros. A exclusão em Portugal e na Europa*, Porto, S.P.A.E.

WADE, Peter: 1993, "'Race', nature and culture", *Man*, Nº 28.

[4] O termo "raça" surge entre o séc. XVI e XVII. O seu significado permanecia no entanto vago. Firmar-se-á apenas com a ciência, quando, a partir do séc. XVIII, se começam a modelar doutrinas sobre as "raças" (Hannaford, 1996).

-"Race", American Anthropological Association: http://www.understandingrace.org/

Leituras de aprofundamento:

AAVV: 1997, *O que é a Raça? Um Debate Entre a Antropologia e a Biologia*, Lisboa, Espaço Oikos

SAN ROMÁN, Teresa: 1996, *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre Alterofobia y Filantropía*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autónoma de Barcelona (capítulo1).

STOLCKE, Verena: 1995, "Talking Culture. New Boudaries, New Rethorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology*, 36 (1): 1-13.

PARTEII

TEMAS E CONTEXTOS DA DIVERSIDADE

CAPÍTULO 5

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

Síntese:

1 As relações de parentesco
A natureza social do parentesco
Descendência e aliança. Princípio, conceitos, efeitos
A questão da universalidade do casamento
É "o sangue mais espesso que a água"? Parentesco e relacionação
A "natureza" do parentesco depois das novas tecnologias de reprodução
Atividade formativa
Leituras principais e de aprofundamento

2 A natureza do poder e o lugar do político. Poder e coerção
A dicotomia sociedades com Estado e sem Estado em questão.
Estados segmentares e governabilidade
A noção de segmentaridade. As "armas dos fracos". Estado e "resistência"
Leituras principais e de aprofundamento

3 Serão as "leis" da economia política universais? Formalismo e substantivismo
Reciprocidade, redistribuição e mercado
Os processos informais: limites e desafios
Atividade formativa
Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:
-Compreender com base em dados etnográficos a natureza social do parentesco
-Dominar os conceitos referentes à diversidade de formas no parentesco
-Distinguir entre biologia e visões culturais da biologia no âmbito da reprodução
-Distinguir entre noções: categorias, grupos e grupos corporativos
-Distinguir entre planos de análise: categorias, regras e práticas
-Problematizar a universalidade da categoria "casamento"
-Problematizar a universalidade da categoria "parentesco"
-Questionar a pertinência analítica da distinção entre o biológico e o social

-Discernir os fenómenos políticos através da natureza das suas características e não das instituições específicas que lhe corresponderiam.
-Identificar o âmbito dos fenómenos políticos.
-Distinguir entre as noções de poder e coerção.
-Dissociar "organização política" de Estado; Estado de "governabilidade".
-Identificar pelo menos um mecanismo de integração política de um universo amplo de pessoas que não implique uma autoridade centralizada.

-Compreender de que forma o princípio de segmentaridade pode operar nas sociedades estatais.
-Identificar algumas implicações da globalização do Estado moderno na expressão assumida pela luta política.
-Identificar diferentes expressões de resistência.

-Complexificar oposições simples entre dominação e resistência
-Identificar as diferenças entre uma visão formalista e uma visão substantivista do económico.
-Compreender a noção de "encastramento" do económico no social.
-Problematizar as noções de "escassez" e de "maximização" da teoria económica clássica.
-Identificar as características distintivas das diferentes modalidades de circulação de bens e associá-las a diferentes tipos de relações sociais.
-Reconhecer as principais coordenadas da noção de "informalidade" e a especificidade dos processos informais como via de acesso a recursos económicos e políticos.
-Identificar os principais programas ideológicos desenvolvidos em torno dos processos informais.

1. DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO

A natureza social do parentesco

O parentesco começou por ser uma área de estudo importante na história da antropologia dadas, em primeiro lugar, as suas implicações na organização social e política em várias sociedades. O parentesco fornece os princípios, o contexto e o idioma no qual se desenrolam vários tipos de relações, desde económicas e políticas a rituais. Daí que para compreender as relações sociais fosse necessário compreender as relações de parentesco. Mas além da centralidade do parentesco numa perspetiva sócio-estrutural, a importância deste também pode ser entendida numa perspetiva cultural, como uma ideologia sobre as relações humanas estreitamente entrelaçada com ideias de pessoa e de género -vque as práticas de parentesco contribuem para moldar, sendo também moldadas por elas (Collier e Yanagisako 1987, Pina Cabral 2003, Stone 1997) - ou, ainda, como um aspeto da economia política (ver atrás as questões de estratificação e classe, Meillassoux 1975) e das estratégias de produção e reprodução social (Bourdieu 1972, Goody 1976). Seja como for, o parentesco não é um sistema autónomo, recortado de antemão de outros domínios da vida social mas constitui-se de maneira variável em combinação com eles.

O que se entende por parentesco? Antes de se problematizar a noção em si e a própria possibilidade de ela delimitar um conjunto de fenómenos reconhecível universalmente, há que começar por constatar por várias vias como o parentesco não é uma realidade dada naturalmente mas constituída socialmente.

Descendência e aliança. Princípios, conceitos e efeitos

Têm sido apontados dois princípios básicos que intervêm na organização do parentesco: a descendência e a afinidade ou aliança. A afinidade refere-se às relações contraídas por via do casamento (os parentes do meu cônjuge são meus afins). Quanto à descendência e à filiação, tal como há que não confundir o parentesco, que é uma relação social, com os factos da reprodução biológica, a qual envolve a sexualidade e a geração de uma prole (regressaremos a esta questão adiante), também há que não confundir descendência nem filiação com "consanguinidade". Nem todos os parentes são "consanguíneos", isto é, nem todos estão unidos por laços biológicos. Veja-se, além dos pais adotivos, os recortes dos universos de parentes nos sistemas classificatórios (ver adiante), em que o mesmo termo se aplica, por exemplo, a todas as mulheres da mesma geração e clã da mãe. Inversamente, nem todos os "consanguíneos" são considerados parentes. Por exemplo, entre os Trobriandeses da Melanésia, para referir um caso clássico estudado por B. Malinowski, o genitor não coincide com o pai social, isto é, com o homem que detém a tutela da criança e a cuja autoridade esta se encontra submetida. O marido e parceiro sexual da mãe não é quem tem direitos e deveres em relação a essa criança, nem lhe

transmite seja o que for em herança. É sim o irmão da mãe, que representa a linhagem de que a criança é membro. A relação do marido da mãe com a criança é inteiramente do domínio dos afetos e a conexão biológica entre ambos é irrelevante do ponto vista social e ideológico.

De resto, o termo genitor é em certa medida inadequado à visão cultural trobriandesa da reprodução e da paternidade biológica. Embora a atividade sexual seja entendida como algo que antecede necessariamente a conceção, não seria através da primeira que se daria a segunda. Esta resultaria, em vez disso, da entrada de espíritos no corpo da mulher. Ao sexo atribui-se um papel mecânico de abertura do canal vaginal para acomodar ulteriormente a criança. Daí a relevância da tripla distinção de papéis proposta por J. Barnes (1961) para permitir a comparação entre as diferentes conceções de parentesco: i) pai ou mãe social, ii) genitor/a (pai ou mãe biológicos socialmente presumidos de acordo com as variadas visões culturais acerca da biologia da conceção e sua relação com a atividade sexual), iii) pai ou mãe genéticos de cujo esperma e óvulo a criança resultou.

Para voltar à questão da descendência e da "consanguinidade" e à perspetiva sócio-estrutural em que ela começou por ser pensada, se todos os "consanguíneos" fossem reconhecidos como parentes, o parentesco deixaria de ser um princípio de classificação de indivíduos e de grupos e como tal não seria adequável a fins da organização social. Se considerarmos, numa perceção comum, que o número de ascendentes duplica em cada geração (dois "pais", quatro "avós", oito "bisavós"...) e que os múltiplos descendentes destes vários pares ser-nos-iam também aparentados, praticamente todos os membros de uma comunidade pequena seriam parentes entre si. Haveria uma diluição e uma indiferenciação tal que o parentesco não poderia ter qualquer implicação significativa em termos de ordenamento social. Por isso esta consanguinidade é recortada socialmente.

Aliás, utilizar a noção de "consanguinidade" (no sentido de uma herança de "sangue") como categoria de análise não deixa de ser etnocêntrico. Recorrendo a exemplos etnográficos clássicos, para os Ashanti do Gana estudados por M. Fortes, só a mãe transmite o sangue, o qual configuraria as características físicas do filho. O pai transmitiria o sémen, que determinaria as características de personalidade. A identidade corpórea funda-se portanto nestas duas substâncias e não apenas numa. Segundo os Baruya da Nova Guiné, estudados por M. Godelier, o feto desenvolver-se-ia com o sangue da mãe, mas o processo de formação do corpo não se concluiria na gestação. A ossatura das crianças do sexo masculino só ficaria completa após o nascimento, a partir das contribuições alimentares de sémen de diferentes homens ao longo do crescimento. Estamos aqui perante etnoteorias sobre a reprodução, em que os laços naturais decorrem da transmissão de substâncias vitais. Mas a noção de "consanguinidade" não decorre menos, ela própria, de uma etnoteoria, desta feita euro-americana mas no mesmo plano que estas e sem que tenha um maior grau de "cientificidade". Pais e filhos bem podem estar articulados biogeneticamente, mas não é decerto "sangue" a substância que os primeiros transmitem aos segundos.

A natureza social do parentesco pode também ser entrevista nas **terminologias de parentesco**. O modo de denominar os parentes é importante na compreensão de um sistema de parentesco pois os termos utilizados não só nos revelam o mapa cognitivo desse universo e o modo como as pessoas o entendem, como podem também codificar diferentes tipos de relações entre parentes e respetivos direitos e deveres. Nalgumas sociedades todos os homens da

geração dos pais (seja do lado paterno, seja do lado materno) são designados pelo mesmo termo. Aos olhos euro-americanos tal pode parecer à partida bizarro e poder-se-ia dizer que essas sociedades carecem de capacidade discriminatória, já que um euro-americano diferencia linguisticamente "pai" e "tios" nestes homens. Em contrapartida não dispõe de palavras distintas para os irmãos da mãe e os irmãos do pai. Para todos usa apenas uma só palavra ("tios"). Para algumas sociedades isto revelaria não só estupidez, como imoralidade. Aos olhos ocidentais, ao contrário, essa distinção não é crítica (tem-se os mesmos direitos, deveres e atitude social para com ambos).

Tais diferenças de discriminação podem também informar-nos acerca dos parceiros matrimoniais autorizados e interditos. Em várias sociedades os irmãos e os primos paralelos (filhos de irmãos do mesmo sexo: ou seja, filhos da irmã da mãe ou do irmão do pai) são designados pelo mesmo termo, sendo ambos distinguidos dos primos cruzados (filhos de irmãos de sexo diferente: ou seja, filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe). O casamento com uma prima cruzada é permitido (é recorrente que seja mesmo o casamento preferencial), mas o casamento com a prima paralela equivaleria a um casamento incestuoso. A natureza social do parentesco é também aqui evidenciada pois a proximidade biológica, sendo idêntica em relação às duas categorias de primos, não explica esta dualidade de critérios em relação aos potenciais parceiros matrimoniais.

As nomenclaturas de parentesco chegaram a ser arrumadas em dois grandes tipos de sistemas: os *descritivos e os classificatórios*. Nos *descritivos* existe apenas um pequeno número de termos para designar os parentes mais próximos, sendo os mais afastados designados por expressões compostas desses termos: "irmã da mãe" (em vez de "tia", por exemplo); "filho da irmã" ("sobrinho"); "pai da mãe da mãe" ("bisavô"), etc. Os sistemas *classificatórios* são aqueles em que se utiliza o mesmo termo para designar uma classe de pessoas (classe essa que pode agrupar parentes de gerações diferentes, como avô e neto, parentes diretos e colaterais, como pai e irmão do pai, e parentes de sexo diferente, como irmão e irmã). No caso do sistema onde se incluem os euro-americanos, os parentes fora da família nuclear são classificados de maneira indistinta e grosseira: "primos", (na geração de *ego*) "tios" (geração ascendente), "sobrinhos" (geração descendente), sem diferenciar em nenhuma das categorias entre paternos, maternos, cruzados ou paralelos.

Regressando à descendência, trata-se assim de uma convenção que regula a transmissão do parentesco e dos recursos (herança) de uma geração para outra. Dela pode depender o nome, a propriedade, a pertença religiosa, o estatuto hierárquico, étnico ou nacional. *Grosso modo*, tal pode ser transmitido por via unilinear e por via bilateral. Na descendência **unilinear**, a pertença a um grupo de parentesco é definida apenas por via de um dos pais de um indivíduo. Será *patrilinear* se transmitida por via paterna, *matrilinear* se por via materna. Na descendência **bilateral** o parentesco transmite-se indiferenciadamente pelos dois sexos. Trata-se aqui, porém, de categorias puras e de meras tendências.

Todas estas regras permitem arrumar mentalmente as pessoas em categorias de parentesco. Que implicações podem estas categorias ter na prática? Até agora estivemos a referir-nos à descendência enquanto princípio. Mas este princípio genealógico pode ter efeitos concretos, regendo a pertença a uma coletividade: um grupo ou uma corporação.

Para melhor perceber estas realidades, há que distinguir entre **categorias**, **grupos** e **grupos corporativos**. Recorrendo a R. Keesing (1975: 9-11), uma categoria diz respeito a uma classificação, a elementos que são classificados no mesmo conjunto em virtude de uma característica comum – por exemplo, os apreciadores de teatro em Portugal. Trata-se de uma *categoria* de pessoas, não de um grupo. Podem nunca se encontrar nem saber da existência umas das outras. Já um *grupo social* diz respeito a um conjunto de pessoas que não só têm algo em comum como interagem regularmente. Se aqueles apreciadores de teatro fundarem uma organização no âmbito da qual se encontram periodicamente para atividades relacionadas com o teatro, serão então um grupo. Se, em acréscimo, os membros passarem a possuir recursos (por exemplo, via quotizações, subsídios) e usá-los para outras atividades (financiar bolsas para estudantes de teatro, comprar ou construir teatros, interpor processos judiciais em defesa da atividade teatral - ou ser alvo deles), passam a ser um *grupo corporativo* ou uma *corporação*, ou seja, um coletivo que partilha direitos, recursos e obrigações. Vertendo o raciocínio para o parentesco, as sociedades podem classificar os parentes em diferentes categorias, mas podem também ir além disso e formar grupos reais ou, mais ainda, corporações com base nelas.

O modelo da descendência, proposto pela abordagem funcionalista de Radcliffe-Brown e D. Forde (1950), nasceu da abordagem das sociedades em que a pertença a grupos de descendência se exprime de maneira mais evidente – sociedades africanas, sobretudo. São as sociedades de descendência unilinear, onde se definem entidades coletivas organizadas como *linhagens* e *clãs*. Estes grupos sociais concretos e corporativos desenvolvem atividades de ordem política, religiosa, económica, que vinculam todos os seus membros – inclusive para fins judiciais, podendo ser bastante poderosos na regulação da vida dos seus membros - e se constituem como uma unidade face a outros grupos. Na atenção que lhes dedicou, esta abordagem privilegiou inclusive os grupos de descendência unilinear como se este princípio fosse o único a definir grupos sociais e as suas relações. Em parte isto explica-se pelas propriedades políticas atribuídas a estes grupos na manutenção dos equilíbrios nas sociedades sem Estado. O equilíbrio social, como se viu atrás, era uma típica preocupação funcionalista.

Estudos posteriores mostraram contudo que mesmo onde esta regra unilinear vigora ela não é a única a definir a composição dos grupos, e que esta composição é muito mais fluida. Os indivíduos têm múltiplas pertenças onde a escolha intervém, e neste sentido certos grupos também podem integrar parentes bilaterais, como mostrou Barnes 1962 a propósito da Nova-Guiné. A unilinearidade é muito mais uma ideologia que intervém em determinadas circunstâncias. Estes factos da Nova-Guiné conduziram a uma reavaliação dos factos africanos que tinham estado na origem das teorias da descendência. A descendência unilinear continua a ser um princípio importante, mas ele agora é encarado de maneira menos mecânica e rígida. Posteriormente o estudo dos sistemas de descendência alargar-se-ia mais aos sistemas de descendência bilateral.

Tal leva-nos também a frisar a necessidade de distinguir entre diferentes **planos de análise** (Good 2010: 397-98). Um primeiro nível diz respeito às *classificações* e *categorizações*, isto é, ao mapa conceptual através do qual raciocinamos (ver terminologias). Normalmente permanecem implícitas. Um segundo nível diz respeito às *regras* que regulam o comportamento, essas sim explícitas, objeto de enunciação (quanto ao que é adequado, inadequado, proibido). Por fim, o *comportamento* tal como ele se observa na prática, quer se trate de tendências

estatísticas (captando tendências coletivas de fundo, como por exemplo as taxas de divórcio), quer se trate de práticas individuais em função de circunstâncias concretas. Estes três níveis estão relacionados entre si, sendo a prática influenciada pelas regras e estas, por sua vez, pelas categorias existentes. Mas estes níveis são distintos, não são absolutamente congruentes entre si nem nenhum determina os outros.

Circunstâncias práticas ou considerações políticas, económicas ou emocionais podem fazer com que, à luz das opções disponíveis, prevaleçam escolhas ou estratégias não conformes às regras ou mesmo com que o cumprimento destas não seja viável. Há portanto que levar em conta todos estes níveis. Olhar apenas a um deles não só gera uma perspetiva incompleta como também distorcida sobre uma realidade. Ater-se a classificações e regras, como as abordagens sócio-estruturais clássicas, por exemplo, leva a negligenciar aspetos importantes que só se captam através de uma atenção às práticas ou ao contexto das relações íntimas ou domésticas. Foi assim que a dimensão de género do parentesco permaneceu por muito tempo invisível, ou que ao focar apenas o parentesco oficial prevalecesse o ponto de vista masculino (Howell e Melhuus 1993).

Regressamos, por agora, à perspetiva sócio-estrutural no quadro da qual foram delineados tanto o modelo da descendência como o modelo da aliança. Contrariamente à escola britânica, que dava mais importância ao princípio da descendência e às solidariedades grupais por ele geradas (*e.g.* linhagens), C. Lévi-Strauss considerava que o facto fundamental do parentesco eram as alianças criadas entre grupos por via do casamento exogâmico, isto é, com elementos fora da família nuclear ou de uma outra unidade mais lata. Diga-se, a este propósito, que do mesmo modo que o modelo funcionalista da descendência surgiu do estudo das sociedades em que os grupos concretos resultantes do princípio da descendência e da filiação são mais evidentes (as sociedades unilineares, principalmente em África), também o modelo estruturalista da aliança foi elaborado em sociedades onde os grupos concretos resultantes dos laços de afinidade são mais salientes e formam alianças muito estáveis entre grupos, perdurando no tempo para lá do tempo de vida dos indivíduos concretos (as sociedades de sistemas elementares, principalmente ameríndias e do sudeste asiático).

As alianças que decorrem destas trocas organizam pois as relações externas entre os grupos, sobretudo nos **sistemas elementares**, isto é, aqueles que definem explicitamente a categoria ou grupo em que um indivíduo se pode e deve casar. São sistemas prescritivos e por isso há um cruzamento muito sistemático entre grupos. Os **complexos** não definem a categoria ou o grupo em que o indivíduo se pode casar. Apenas indicam os parentes com os quais o casamento é proibido. Há regras de exogamia, mas não há regras de aliança. É o caso do sistema matrimonial em sociedades euro-americanas: qualquer pessoa pode casar com qualquer outra, exceto no círculo dos parentes próximos. As combinações matrimoniais são nesta modalidade mais casuais. Quanto às consequências respetivas, enquanto os sistemas elementares tendem a renovar as alianças entre os grupos envolvidos (são sempre os mesmos), os complexos dispersam as pessoas na sociedade, criando elos entre muitas parentelas.

Não é só, pois, a descendência a definir categorias e grupos. As teorias da aliança, como a de Lévi-Strauss, sustentam que eles se constituem também por referência à afinidade e fundam-se na ideia de uma relação de complementaridade entre descendência e aliança. Este autor

abordou a aliança matrimonial numa perspetiva estrutural, encarando o casamento como uma troca que liga dois ou mais grupos numa rede de relações sociais.

A questão da universalidade do casamento

Mas o **casamento** também foi abordado de um outro ponto de vista, como uma instituição que define a relação entre dois indivíduos e confere um estatuto aos seus descendentes. Tal instituição, que Edmund Leach (1961) definiu como uma amálgama de direitos, apresenta uma infinita variedade e uma tal relatividade que a questão da sua universalidade foi fortemente debatida.

A abordagem funcionalista definia o casamento como uma instituição que une um homem e uma mulher de maneira a que os filhos resultantes dessa união sejam considerados legítimos e assim tutelados. Esta definição minimalista já por si deixa de fora muitas modalidades de casamento, como a *poligamia*, isto é, a união matrimonial com vários parceiros (*poliandria*, no caso de uma pluralidade de homens, *poliginia*, no caso de uma pluralidade de mulheres), por muito que essa poligamia possa seguir um padrão monogâmico (ou seja, um matrimónio e uma relação individualizada com cada uma das mulheres, com a respetiva casa e descendência). A poligamia pode aparecer como uma forma de enquadrar socialmente mulheres sós em sociedades onde esse fenómeno é considerado uma anomalia, e que de outro modo teriam dificuldades em sustentar-se sozinhas; pode também estar associada a uma ideia de poder e riqueza masculina.

Tal definição também carece de reformulação quanto à ligação homem-mulher. Muito antes de o casamento entre pessoas do mesmo sexo ser juridicamente reconhecido em muitos países, uma das modalidades de casamento entre os Nuer do Sudão estudados por E. Evans-Pritchard era o casamento entre mulheres. Uma mulher podia casar-se com outra mediante o pagamento de uma prestação matrimonial à linhagem desta, sendo considerada sua a progenitura que esta esposa viesse a gerar com um genitor em quem é delegada a tarefa da procriação. O *levirato* e o *sororato* são modalidades matrimoniais que se inscrevem na preocupação de assegurar descendência a um morto (ou, ainda, a uma pessoa estéril), preservando-lhe os direitos sobre a descendência do parceiro sobrevivo (ou do parceiro fértil) e perpetuando a aliança entre os grupos envolvidos pelo casamento: o irmão/irmã de alguém falecido casa com o/a viúvo/a sobrevivo/a, mas os filhos gerados nesta união são considerados filhos da pessoa morta (ou estéril). Vemos nestes casos que a morte do cônjuge não põe fim aos direitos e deveres nascidos do casamento.

Se subvertem a definição de casamento que começámos por referir, estes exemplos estão também distantes do casamento tal como a maioria das sociedades euro-americanas o têm concebido. Esta conceção está ainda mais longe de ser universal, dado o conjunto de ingredientes que ela comporta e dado implicar ainda coabitação (também este um ingrediente que pode estar ausente noutros contextos, como no caso da residência *duolocal* ou *natolocal*, em que cada parceiro continua a residir onde residia antes do casamento). No casamento "euro-americano" clássico reúnem-se aspetos tais como o acesso sexual em exclusividade, a paternidade bipartida (pai/mãe), a coincidência entre o genitor biológico/genético e o que exerce

a paternidade, a economia mútua, a ligação afetiva permanente. Noutras sociedades estes vários ingredientes podem estar separados por várias instâncias e instituições. Existem, mas não no âmbito do casamento.

É o caso dos Nayar do sul da Índia, um grupo de filiação matrilinear estudado por K. Gough. O casamento não implica exclusividade sexual e existe uma separação de três papéis masculinos que uma perspetiva euro-americana normalmente confunde num mesmo personagem: o de pai social, genitor, e o detentor da tutela e autoridade sobre os filhos. Antes da primeira menstruação da rapariga, realiza-se uma aliança simbólica com um aliado, assinalada por um colar que a rapariga usará durante toda a vida. Três dias depois, porém, os recém-casados separam-se e partem para a sua vida cada um por seu lado, sem a expectativa de voltarem a encontrar-se. A rapariga apenas terá de observar um ritual funerário aquando da morte deste marido. Esta cerimónia é também um rito de puberdade onde se encena a primeira menstruação e assinala o momento a partir do qual a rapariga adquire o estatuto de mulher, "autorizada" a gerar filhos e a participar na perpetuação da linhagem. Quando chega à idade adulta, a rapariga terá vários parceiros sexuais, "maridos" de outro tipo mas socialmente reconhecidos, uma vez que não poderão ser de casta inferior à dela. Apesar de terem algumas obrigações para com a mulher (na forma de presentes, especialmente se ela engravidar), não formam nenhuma unidade doméstica com ela, limitando-se a visitá-la ocasionalmente durante a noite. A mulher continua a viver junto dos seus irmãos e parentes matrilineares. Tais maridos jamais exercem a paternidade social sobre os filhos que resultam destas uniões. Esta descendência é integrada na linhagem matrilinear da rapariga e está subordinada à autoridade do irmão desta, representante da linhagem.

O caso do Na, nos Himalaias chineses (Hua 2001, ver também Vale de Almeida 2009) assemelha-se ao dos Nayar em certos aspetos (as mulheres apenas têm relações de visita com os parceiros sexuais, as crianças vivem com a mãe e tios maternos), mas é ainda mais radicalmente minimal uma vez que a instituição casamento parece não existir nem na forma de aliança exogâmica, limitando-se a ser observada a proibição do incesto. Não existem pois "maridos" nem "pais". Existe sim uma ideia de família, na forma de membros da casa unidos por laços de "sangue", afetivos e económicos, e que assumem o cuidado e a responsabilidade das crianças. Se se procura universalidade neste âmbito, encontramo-la assim não no casamento mas na responsabilização pelas crianças e seu cuidado por parte de adultos sociais (Vale de Almeida 2009: 208-213), pois todas as sociedades a codificam.

Mas se um exame comparativo dos dados culturais põe em causa a universalidade da configuração casamento, nas próprias sociedades euro-americanas a definição acima avançada não se ajusta já a muitas realidades contemporâneas, como o casamento de pessoas do mesmo sexo, a coabitação sem casamento, a separação entre a conjugalidade e a parentalidade (no sentido da relação conjugal não ser já condição necessária para o reconhecimento dos laços de filiação), as famílias monoparentais e as famílias recompostas. Aqui como noutras sociedades - e continuando neste programa comparativo a recusar a clivagem *nós/outros* -, a imensa variedade de formas que o casamento assume torna impossível dá-lo como necessariamente vinculado à aliança entre grupos, à heterossexualidade, à reprodução e à filiação.

É "o sangue mais espesso que a água"? Parentesco e relacionação

A controvérsia acerca da universalidade da categoria "casamento" teria a suceder-lhe uma outra controvérsia acerca da própria categoria de "parentesco". Todos os exemplos aqui apontados tiveram o propósito de pôr em evidência a natureza social do parentesco. Para mostrar como ele não decorre linearmente da natureza e dos factos da procriação, utilizámos até aqui uma distinção analítica entre o biológico e o social. Mas se quisermos operar com um conceito adequado para a comparação das relações parentesco em diferentes contextos, esta distinção pode revelar-se inadequada.

O conceito de parentesco chegou a ser criticado como eurocêntrico porque estaria associado a uma maneira de pensar genealógica que, por muito que se reconhecesse não ser aquele apenas uma realidade natural, mas também social e cultural, em última instância estaria radicada na ideia da reprodução biológica e na crença culturalmente específica (euro-americana) de que "o sangue é mais espesso que a água" (cf. Schneider 1984 a propósito da realidade norte-americana). Ora, como nem todas as sociedades partilham esta visão, uma definição do parentesco em que é central a ideia de procriação (relativa aos factos da relação sexual, fecundação, gestação e parto) não teria valor universal. Por conseguinte, sendo desprovido de valor transcultural, o parentesco seria uma categoria analítica inválida para fins comparativos. Por outras palavras, tipos de relações que não derivassem de laços procriativos (ou que não sejam entendidos como tal) seriam outra coisa que não parentesco.

Porém, como foi notado posteriormente, a própria questão está mal colocada. Como argumentou J. Carsten (1997), em vez de se perguntar "Dada *esta* definição de parentesco (euro-americana, fundada na procriação), outras sociedades têm-no ou não, e que valores e sentidos ele aí adquire?", a questão adequada seria "como definem e constroem as sociedades as suas noções de relacionação (*relatedness*) e que valores e sentidos ela aí adquire?". Assim se chegaria a uma noção de parentesco mais flexível e próxima do modo como o ser-se parente e "estar relacionado com" é definido e vivido em diferentes sociedades. Carsten, por exemplo, constatou que para os Malaios da ilha de Langwaki o parentesco/relacionação deriva tanto de atos de procriação como do facto de as pessoas viverem e comerem em conjunto na mesma casa.

Não faz porém sentido qualificar algumas destas atividades como biológicas (e reduzi-las à esfera da reprodução sexual) e outras como sociais, pois para os Malaios as substâncias corporais compartilhadas de que se faz o parentesco e a pessoa (para nós, "o sangue") não são adquiridas de uma vez por todas na gestação, *in utero*, mas continuam a sê-lo depois nascimento, através da comensalidade (alimentar, ser-se alimentado e partilhar alimentos) e da coabitação (viver em conjunto e partilhar a casa). A identidade "física" de uma pessoa, a sua substância corpórea, é continuamente adquirida para lá do nascimento, é um *processo*. Essa substância corporal é então biológica ou social? Em Langwaki esta dicotomia não tem sentido. A distinção entre o biológico e o social (ou entre parentesco biológico e parentesco social) apenas tem sentido numa definição euro-americana de parentesco, ou seja, é culturalmente específica. Por outras palavras, não é tanto a categoria de "parentesco" que é problemática, mas sim a distinção analítica em que assentou, a qual, essa sim, não é universal e obsta à compreensão de outras formas de relacionação entre as pessoas.

A "natureza" do parentesco depois das novas tecnologias de reprodução

A partir daqui o parentesco passa a ser estudado menos como forma de organização social, enquanto sistema ou estrutura de relações fixas, e mais como um processo, como algo que é construído através da ação humana e onde também intervém a escolha, focando a atenção nas práticas e nos sentidos culturais que lhe estão associados. É a esta luz que a partir dos anos 1990 começam a ser abordadas as novas tecnologias de reprodução (NTR) (maternidade de substituição, inseminação artificial, fertilização *in vitro*), os complexos arranjos sociais das chamadas famílias recompostas, resultantes de divórcio, e as famílias homoparentais. Todas estas novas configurações desafiam agora o modo como a própria natureza/biologia está presente nas conceções culturais euro-americanas do parentesco.

Para dar alguns exemplos, no caso de uma gestação contratual com doação de ovos por uma terceira parte e posterior conceção através de inseminação *in vitro*, emerge uma mãe legal, uma mãe genética e uma mãe de nascimento. Como passa a ser entendida a maternidade e este desdobramento da noção de "mãe"? Aqui é a própria natureza que já não pode ser percecionada como um dado e como independente da sua construção cultural. No caso das famílias homoparentais, um casal de mulheres pode co-conceber de um mesmo dador de esperma, criando um laço biogenético com os filhos, ou um elemento proceder à inseminação de uma das parceiras recorrendo à doação de esperma. Nestas novas configurações a biologia – ou as suas leituras culturais - continua a ser utilizada em contextos euro-americanos para construir parentesco, mas é- o de uma maneira que a reformula enquanto dado unicamente "natural" (Stone 2004).

Atividade formativa

Discussão de: i) artigos de imprensa sobre NTR, ii) os projetos-lei sobre técnicas de procriação medicamente assistidas (TPMA) apresentados em janeiro de 2012 à Assembleia da República em Portugal à luz do texto:

BESTARD, Joan: 1998, "Artificial y Natural. Que Queda de la Natureza?" in *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós

Enquadramento:

Tendo como apoio específico o texto proposto, e com base no que foi abordado nas aulas teóricas, estarão em análise as propostas legislativas mencionadas acima e artigos de imprensa (informação e opinião) sobre:

i)casos de atualidade e controvérsias em torno das NTR e da reprodução medicamente assistida (exemplos possíveis: extração de esperma de um morto para inseminar a viúva; mãe cerebralmente morta mas ligada a máquinas para poder concluir a gestação do filho; mulher estéril a quem a irmã cede óvulos),

ii) em torno do polémico projeto lei suíço no ano 2000, segundo o qual os candidatos a emigrantes que pretendessem juntar-se a familiares diretos aí residentes, ao abrigo da

legislação sobre reagrupamento familiar, teriam de se submeter a análises genéticas que o provassem.

Questões em discussão:

- a natureza dos laços de parentesco;

- perante a imensa variedade das opções culturais no âmbito do parentesco, até que ponto estarão a ser inventadas novas configurações, novas formas de relacionação ou de ser-se aparentado a partir das possibilidades abertas pela NTR? Ou, ao contrário, em que medida são elas articuláveis a formas culturais há muito existentes noutras sociedades. Isto é, antes da sua realização técnica nas "nossas" sociedades elas não só já existiam como possibilidades lógicas de relacionamento humano, mas também como modalidades equivalentes de parentesco e família instituídas.

-Como figura a "natureza" nos debates na esfera pública a este propósito?

Leituras principais:

PARKIN, Robert; STONE, Linda: 2004 *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell.

SAN ROMÁN ESPINOSA, Teresa; GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora; GRAU REBOLLO, Jorge: 2000, *Las relaciones de parentesco*, Publicaciones d'Antropologia Cultural, Universitat Autónoma de Barcelona.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: 2009, *A Chave do Armário. Homossexualidade, Casamento, Família*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais. Cap. 7.

Leituras de aprofundamento:

BESTARD, Joan: 1998, *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós.

COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J.: 1987 (eds.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.

PINA CABRAL, João: 1991, *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel.

2.DO POLÍTICO

A natureza do poder e o lugar do político.

O político é um aspeto específico das relações sociais relativo ao poder, isto é, à capacidade de conduzir pessoas e de atuar sobre pessoas e coisas, através de meios que vão desde a persuasão à coação. Encontra-se incluída nessa categoria a prevenção da desordem e da insegurança. Em nenhuma sociedade há uma conformidade automática e uma obediência total

às regras, o equilíbrio é sempre vulnerável e instável. Daí a existência de dispositivos reguladores suscetíveis de lidar com as dissensões, por um lado, e, por outro, de dirigir e coordenar ações conjuntas de um grande número de pessoas. Por conseguinte, e de maneira esquemática, o poder político diz respeito a um tipo de problemas situado acima e fora do âmbito das unidades familiares ou domésticas. Não é do domínio político um pai que dê uma ordem aos filhos ou os repreenda. São, isso sim, as relações de poder e o uso diferenciado do poder que se encontram implicados na realização de objetivos públicos, ou que dizem respeito à participação com os outros na coisa pública.

O político existe em todas as sociedades, mas nem todas as sociedades dispõem de instituições políticas destacadas do tecido social (um parlamento, por exemplo) ou de orgãos de governo centralizados (Sahlins 1974, Service 1970). Nesse sentido, por não estar isolado em instituições que lhe correspondam de maneira especializada, pode ser difícil identificar aí o *lugar* do político. Isso não significa que seja inexistente, apenas que não é identificável de antemão por se encontrar, por vezes, disperso e infuso noutros aspetos da existência, podendo até nem se distinguir deles. O parentesco, a religião e outros domínios podem exercer uma *ação* política de arbitragem e de coordenação. Para identificar o político, tem de se procurar, por exemplo, onde e como são tomadas decisões de grande alcance, quem é afetado por elas, se e como são acatadas ou contestadas, quais as sanções disponíveis e quem as aplica. São os mecanismos de ação política, não as instituições, que situam o político.

Poder e coerção

Adiante dar-se-á um exemplo de como a integração política e a ordem podem ser mantidas através do parentesco em sociedades acéfalas, sem instituições centralizadas nem tribunais - por outras palavras, um exemplo de como a noção de "organização política" não implica necessariamente a de "Estado". Ver-se-á antes disso como a noção de "poder" não implica necessariamente, por sua vez, a de "autoridade" e "coerção", mesmo quando existe um "chefe".

As chefias ameríndias da Amazónia, tais como os Nambikwara do Brasil estudados por Lévi-Strauss (1957), deram lugar a uma reflexão sobre a natureza do poder e a sua relação com a sociedade. Nestas sociedades a noção de poder está dissociada da de coerção. O grupo reconhece o papel destacado de um indivíduo na organização de certas atividades coletivas (a duração dos acampamentos, expedições de caça, relações com grupos vizinhos, etc), cuja liderança é aceite com base no seu talento, engenho, prestígio e capacidade de inspirar confiança. Mas esse indivíduo não tem, em si, qualquer autoridade própria. A origem e o fundamento do seu poder é o consentimento do grupo, o qual é também o limite ao exercício deste poder. Só pelo consenso o chefe pode resolver problemas, não tem qualquer poder para impor soluções. Aliás, o cargo não é especialmente cobiçado, e muitos recusam-no. O chefe tem inúmeras deveres (o grupo sobrecarrega-o com tarefas e explora-o em seu benefício) e além disso deve ser generoso até consentir na espoliação própria: qualquer dos seus haveres pode passar para um membro do grupo que manifeste interesse em possuí-lo. A contrapartida é o poder que é outorgado ao chefe e a poligamia, a que só ele tem direito.

O consentimento exprime-se pois na reciprocidade, nesta série de prestações e contra-prestações entre a sociedade e o chefe. A sociedade controla quem encarna o poder e impede-o de usar a coerção e a força para impor as vontades próprias. Na medida em que o poder implica sempre alguma assimetria, mesmo em sociedades igualitárias, há uma permanente ambivalência em relação a ele. É necessário, na medida em que garante um mínimo de ordem, mas quem em dadas circunstâncias o exerce eleva-se acima dos outros em prestígio e privilégios. E há sempre o risco de se gerar capacidade de coação sobre eles. Por isso, como refere Lévi-Strauss, o poder seria, nestas sociedades, constantemente desarmado das suas ameaças, impondo-se limites para evitar abusos. A sociedade exerce permanentemente um controlo sobre aquele que detém o poder. É preciso não só o consentimento, mas também a reciprocidade, como se o chefe devesse sempre mostrar-se inocente da sua função. P. Clastres (1979) fala mesmo destas sociedades não como sociedades *sem* Estado, ou como se "ainda" não tivessem desenvolvido o Estado (uma definição negativa que postula implicitamente a universalidade de uma forma particular de poder político inspirada nos estados ocidentais modernos, cf. Gledhill 2000), mas *contra* o Estado, ou seja, que se dotaram de mecanismos de controlo que revelam uma resistência prática e filosófica da sociedade ao aparecimento de formas de poder político abrindo caminho ao Estado e à desigualdade. Mesmo que a existência de formas de desigualdade ligadas ao género seja relevante e não deva ser ignorada (a análise de Clastres não lhe deu importância, embora ela existisse nos contextos a que referiu), permanece o argumento de que neste caso sociedade e Estado surgem como pólos incompatíveis.

A dicotomia sociedades com/sem Estado em questão.

A questão central da antropologia política clássica era a de saber como sociedades sem Estado se mantinham politicamente integradas e não se desmembravam na ausência de autoridade central. A propósito de uma destas sociedades, os Nuer do Sudão, E. Evans-Pritchard empregou a expressão "anarquia ordenada" para exprimir este aparente paradoxo. Com M. Fortes, publicou em 1940 *Sistemas Políticos Africanos*, uma obra-marco neste campo e que no seu tempo teve o mérito de mostrar como era etnocêntrica a visão segundo a qual uma sociedade sem Estado seria apolítica e inorganizada. A dicotomia formulada por estes autores entre sociedades sem Estado e com Estado abriu assim novos caminhos ao tratar de não assimilar o político ao Estado, ou seja, a um tipo de sistema político resultante da conjunção de i) uma unidade política com soberania territorial; ii) um aparelho governamental centralizado que detém o monopólio da violência legítima; e iii) a existência de um grupo dirigente que se destaca do resto da sociedade e detém o aparelho de controlo político. O funcionalismo britânico opôs pois este sistema (o Estado) a outras variedades de sistemas políticos que não têm nem poder centralizado, nem instituições judiciárias especializadas, nem vincadas diferenças de classe e estatuto, onde os grupos de parentesco exercem ação política e são o suporte de papéis políticos.

Além de lhe ter sido apontado o facto de focar apenas os aspetos de equilíbrio e coesão na sociedade, sem levar em conta as tensões, os conflitos e as relações de força que a atravessam, a esta abordagem do político foi criticada a dicotomização simplista que preside ao

binómio sociedades com/sem Estado. Como se referiu atrás, certos Estados tradicionais têm características das sociedades acéfalas, o político e o parentesco estão estreitamente ligados (ver os Bamoun dos Camarões estudados por Tardits 1980). A. Southall (1968) propôs mesmo a noção de Estado *segmentar* para designar os sistemas que combinam poder centralizado e oposição entre segmentos linhageiros (ver abaixo). Assim, mesmo nas sociedades com Estado o sistema linhageiro pode desempenhar um papel importante, pelo que é necessário matizar esta oposição clássica.

Esta dicotomização pode também ser criticada de outros pontos de vista. Outros autores desafiaram conceptualizações do Estado (o Estado moderno, weberiano) como uma entidade orgânica una e singular, agindo de maneira consistente e indiferenciada. Encaram-no em vez disso como uma teia diversificada de instituições, procedimentos e atores que coexistem de maneira complexa em múltiplos patamares, locais e nacionais (Ferguson e Gupta 2002, Migdal 1994, Mitchell 1991, Scott 1998, Thelen e Read 2007). Há que analisá-lo não como um pacote genérico de estruturas desencarnadas, mas "desempacotado" em atores e práticas estatais concretas. Se o entendermos como sendo ele próprio composto por práticas concretas e relações específicas socialmente situadas, a oposição analítica Estado-sociedade torna-se bem mais fluida (Gupta 1995). Além disso, a governabilidade contemporânea torna esta oposição Estado-sociedade insuficiente, sobretudo se esta oposição for entendida em termos verticais, como uma cadeia de governo de "cima" para "baixo" (para uma crítica desta "topografia do poder" ver Ferguson (2004). Em primeiro lugar, porque a governabilidade tanto pode ser estatal como não estatal: a gestão e regulação das populações não ocorre apenas no quadro de estruturas burocráticas centralizadas, mas de várias forças, entidades e organizações não estatais; além disso, ela não assenta apenas no princípio da coerção, mas também em técnicas de disciplina e monitorização presentes de maneira difusa em vários domínios da vida social, as quais regulam os comportamentos e aperfeiçoam a governabilidade aquém e além da lei (Foucault 1975). Em segundo lugar, a governabilidade pode ser transnacional -- local e global ao mesmo tempo. Pense-se em entidades políticas e gigantescas organizações humanitárias transnacionais que desempenham funções semelhantes às do Estado em vários países.

Segmentaridade, Estado e "resistência"

A segmentaridade havia sido um princípio caracterizado por Evans-Pritchard precisamente a propósito dos Nuer. Estes encontravam-se organizados em linhagens na base das quais se processavam as relações entre grupos territoriais tribais e estes se encadeavam entre si. As linhagens por sua vez exprimiam-se sobretudo política e ritualmente, já que no quotidiano diluíam-se nos restantes laços de parentesco e vizinhança. Além de existir *grosso modo* uma correspondência entre segmentos linhageiros e segmentos territoriais, existia um encastramento do político no sistema linhageiro na medida em que eram estes grupos de descendência quem fornecia o idioma e a lógica em que as relações políticas se exprimiam. Essa lógica é a da segmentaridade, que se traduz no princípio: eu contra o meu irmão, o meu irmão e eu contra o meu primo, o meu primo, o meu irmão e eu contra um membro da linhagem mais afastado, e assim sucessivamente, até abarcar todos os Nuer contra coletivos vizinhos – e o poder colonial. Esta lógica segmentar faz com que seja possível a organização de um grande

número de pessoas numa ação política conjunta a larga escala – de resto, numa extensão atual da mesma lógica, os Nuer e os seus vizinhos Dinka têm-se ocasionalmente unido contra o governo muçulmano sudanês desde que eclodiu a guerra civil nos anos 1970, um conflito que atingiu recentemente o paroxismo na região do Darfur (Hutchinson 1996).

Na essência, cada segmento apenas se vê como uma unidade na sua relação com outro igual, postos em oposição por ocasião de algum conflito. Mas quando se trata de se oporem os dois a um segmento maior, passam ambos a considerar-se como um todo e a agirem em bloco. A existência de cada grupo político é portanto relativa, não absoluta, e a sua amplitude depende da dimensão do conflito. As identidades políticas são portanto de igual modo relativas, não sendo possível definir de antemão, e de uma vez por todas, a que grupo um Nuer pertence. Diga-se que o princípio da segmentaridade também se encontra, mesmo que de forma menos flexível, noutras sociedades. As lealdades e as identificações políticas são ativadas a diferentes escalas consoante as situações – de acordo com a mesma lógica de oposição a um nível e fusão a um nível superior: enquanto membro de uma cidade, região, Estado-nação ou entidade supranacional, como a União Europeia. Cada uma destas identificações emerge em diferentes circunstâncias. G. Baumann (2004) entende mesmo a segmentaridade como uma das três gramáticas universais de identidade/alteridade[1]. No caso dos Nuer, o modelo das oposições segmentares é mais vincado pois, além do facto da identificação política ser flexível, cada grupo não tem existência senão mediante a oposição a outros de mesmo nível. É através da oposição segmentar que se dá a integração política dos Nuer a diferentes níveis, podendo estes ser bastante amplos sem que haja nenhuma entidade central a coordená-los.

Poder-se-ia pensar que a integração política destas sociedades, tal como a das sociedades ameríndias referidas acima, é frágil e sujeita a desaparecer. Porém, pode revelar uma estabilidade estrutural bem mais duradoura do que a de muitos Estados-nação europeus, mesmo encontrando-se no presente também elas integradas no Estado e na economia capitalista. Pode, em vez disso, ser ameaçada pelo próprio Estado moderno (ou por uma sucessão de regimes estatais) quando este mina formas existentes de socialidade e de regulação da violência sem lhes substituir outras com igual eficácia (Hutchinson 1996, precisamente a propósito dos Nuer contemporâneos).

Questões no âmbito do político incluem hoje o modo como comunidades a este nível se relacionam com o Estado (ou ainda com as instâncias internacionais, por exemplo no caso de comunidades ameríndias que procuram negociar os seus direitos sobre a terra), como são configuradas por ele e como resistem à dominação por parte deste – podendo esta resistência, consoante os casos, ser também ela configurada por categorias estatais e herdadas da dominação colonial. Mas, à semelhança de outros domínios de estudo, o político passou a ser abordado mais como um processo, importando tanto a ação política como as estruturas.

Independentemente da variedade contemporânea das formas de governo e regimes políticos, é de facto inescapável atender à importância do Estado, tanto mais dada a globalização da figura do Estado moderno padronizada a partir de uma forma histórica europeia (Asad 1973), isto é, baseada na emergência de uma esfera legal autónoma, separada dos

[1] As outras duas, já aqui mencionadas, sendo o orientalismo e o englobamento/holismo.

soberanos concretos e vinculando em princípio todos os cidadãos. Esta formação de Estados modernos à escala global tem incidência na própria produção e organização da diferença cultural, social e política, na medida em que a defesa de interesses e aspirações cada vez menos se pode alhear da esfera legal e suas categorias – inclusive no que respeita à própria existência de certos coletivos, que pode passar por alguma forma de reconhecimento legal como condição de reivindicação e acesso a direitos (ver capítulo anterior). Estes processos de globalização não podem pois ser apenas vistos em termos dos mapas políticos do mundo herdados da expansão colonial, ou do sistema-mundo capitalista gerado a partir dela, marcado por uma divisão global do trabalho e por relações de troca desiguais entre centro e periferia (ver Wallerstein 1974). Têm também de ser analisados em termos de outros efeitos indiretos, como a transformação do modo como os conflitos sociais se politizaram e os mais variados coletivos passaram a lutar pelos seus interesses. Mesmo as lutas por maior autonomia contra a dominação "ocidental" desenvolveram-se nas condições moldadas por essa dominação, como se refere abaixo.

Mas apesar desta importância da figura do Estado moderno, há que não ater-se ao Estado e às instituições políticas formais de governo. Além disso, há que perceber que o poder, mesmo nas sociedades com estado moderno "ocidental", está incompletamente centralizado e que a dominação nunca é absoluta. Ou seja, a autonomia do político nas sociedades modernas é também ela em certa medida ilusória, mais aparente do que real. Continua a ser necessário olhar às práticas sociais quotidianas onde se exprime concretamente a forma da relação entre quem governa e quem é governado. A questão da resistência ao Estado por parte de comunidades locais é um tema recorrente em vários estudos. James Scott, por exemplo (1985), mostrou como comunidades camponesas pobres do Sudeste Asiático conseguiam manter um grau considerável de autonomia face às imposições do Estado empregando estratégias de sabotagem às quais Scott chamou de "armas dos fracos": empatar, arrastar, dissimular, acatar apenas na aparência, simular ignorância, desertar, caluniar, entre outras ações de sabotagem passiva ou ativa que não requerem especial planeamento ou coordenação, podendo desenvolver-se na base do entendimento tácito ou do recurso a redes informais. Veja-se também Keesing (1992), que adotando uma abordagem crítica e cautelosa da noção de "resistência", reforça a necessidade de não procurar a sua dimensão "política" apenas na rebelião aberta e coletiva, ou seja, nas manifestações de protesto mais dramáticas e em confrontos visíveis – os mais facilmente detetados e reportados. Tal não deverá tão- pouco redundar em logo redefinir à partida o "pessoal" como "político", e assim identificar em toda e qualquer estratégia quotidiana de sobrevivência uma forma de rebelião subtil (Brown 1996: 729) ou atribuir a qualidade de "resistência" aos comportamentos mais triviais. Existem porém tendências coletivas de reação e contestação que não se exprimem necessariamente como resistência organizada ou oposição a um poder (e.g. ver Cunha e Durand 2011 a propósito da noção de "aceitabilidade" nas políticas estatais de vacinação).

Uma atenção a estas práticas pouco visíveis, a atos individuais e formas de ação popular pouco estruturada e não apenas a movimentos coletivos organizados com um projeto consciente, não implica porém perder de vista contextos, processos e relações de poder mais amplas. Além disso, ação e interação são elas mesmas estruturadas por eles (Bourdieu 2002). As próprias estruturas de dominação constrangem o modo como os dominados podem resistir a essa dominação, não só no sentido de poderem ser ouvidos, mas inclusive nas categorias em que

essa resistência se exprime. Mais ainda do que uma estratégia de eficácia, pode estar em causa a própria possibilidade de definir uma identidade. Em vários contextos coloniais a existência na arena política e a tentativa de aceder a direitos e recursos passa por adotar identidades num jogo de pseudo-etnicidades ou categorias sociais forjadas pelo poder colonial e que não existiam em tempos pré-coloniais. Em contextos pós-coloniais as lutas culturais e políticas podem também elas recriar ativamente divisões étnicas, religiosas e de classe herdadas da hegemonia colonial (Williams 1991).

As estratégias dos grupos subalternos podem portanto ser configuradas em estruturas criadas por dominantes, mesmo que visem subvertê-las. Ou seja, as linguagens de protesto são elas próprias moldadas por estruturas de poder e não podem ser vistas apenas em termos de oposições simples, dadas de antemão, entre opressores e oprimidos (Gal 1995), entre dominação e resistência (Brown 1996, Ortner 1995). Além disso, os estratos subalternos não são homogéneos, têm também relações de poder e dominação internas, além de sentidos de identidade muito diversos. Há que não tomar a parte pelo todo, da mesma maneira que há que não atribuir diferentes graus de "realidade" a diferentes formas de resistência (mais abertas ou mais discretas). Por fim, como ilustrou J. Gledhill (2000:127-128), além de permitir compreender situações locais, o estudo de processos micropolíticos pode contribuir para entender o modo como processos ao nível local não só refletem processos políticos mais amplos como podem também contribuir para eles.

Leituras principais:

BALANDIER, Georges: 1980, *Antropologia Política*, Lisboa, Presença.

GLEDHILL, John: 2000, *Power and Its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*, Londres: Pluto Press.

O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta (capítulo 1).

Leituras de aprofundamento:

CLASTRES, Pierre: 1979, *A Sociedade Contra o Estado*, Porto, Afrontamento.

FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD. E. (org.): 1981, *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa, Gulbenkian.

VINCENT, J. (ed.): 2002, *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography*, Theory and Critique, Blackwel.

SCOTT, James: 1985, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: CT, Yale University Press.

3. DO ECONÓMICO

Serão as "leis" da economia política universais? Formalismo e substantivismo

Os fenómenos económicos podem ser abordados sob vários prismas. De maneira esquemática, a abordagem destes fenómenos começou por ser marcada por duas visões do económico, conhecidas como "formalista" e "substantivista".

A perspetiva *formalista* define a economia como a produção, distribuição e consumo de bens materiais e não materiais. A economia é abordada como categoria *a priori* e como um setor isolado da sociedade. É uma perspetiva mais centrada no indivíduo, sendo este entendido acima de tudo como agente racional. A economia consistiria nos modos pelos quais este ator, perante recursos entendidos como escassos, tenta maximizar os proventos regendo o seu comportamento pelo cálculo dos custos/benefícios (*homo economicus*). A visão formalista, característica da teoria económica clássica, aplica-se sobretudo aos sistemas capitalistas em razão da sua lógica própria, segundo a qual as trocas estariam subordinadas ao cálculo racional.

Trata-se de uma visão cujos pressupostos não são generalizáveis a outros contextos. Quanto à ideia de maximização, por exemplo, é certo que é central em contextos capitalistas. Mas noutras sociedades o objetivo pode ser menos o de maximizar o lucro do que trabalhar o suficiente para assegurar a sobrevivência e gerar apenas algum excedente. Seriam sociedades da "otimização", não da "maximização" (ver o exemplo do "modo de produção doméstico" segundo Sahlins, 1972). Quanto à ideia fundamental de escassez, ela depende da relação entre os meios e os fins, que são variáveis. Numa fórmula incisiva de M. Sahlins (1972), haveria duas maneiras de chegar à abundância: ou produzindo muito, ou desejando pouco. Contrariando uma visão das sociedades primitivas como sociedades de escassez, Sahlins qualificou as sociedades de caçadores-recolectores de "sociedades de abundância", pois apesar de disporem de meios técnicos limitados, estes seriam suficientes para prover a um número reduzido de necessidades, cuja satisfação, de resto, também requeria pouco tempo de trabalho e libertaria mais os indivíduos para o lazer do que sucederia nas sociedades industriais.

Na perspetiva *substantivista*, primeiro explicitada por K. Polanyi (1957 [1944]), e depois tendo continuidade por exemplo na economia cultural (Gudeman 1986) a economia é entendida como parte de um sistema e não é abstraída das relações com outros aspetos da sociedade e da cultura. A economia é vista como um processo de relação das pessoas com o seu meio, através do qual se obtêm os meios materiais para fazer face às necessidades. É uma perspetiva mais ajustada à comparação transcultural, pois é passível de acomodar sociedades não capitalistas, onde não existem instituições especificamente económicas e onde o económico está encastrado na sociedade e difuso no seio de comportamentos e relações não económicos (políticos, religiosos, de parentesco).

Reciprocidade, redistribuição e mercado

Interessado no vínculo que se estabelece nas transações humanas, Marcel Mauss (1988) [1924] debruçou-se sobre a questão da troca e da reciprocidade a partir do fenómeno da dádiva,

utilizando dados históricos e etnográficos variados. A dádiva seria uma forma intermédia entre as prestações totais (veja-se atrás o *potlach* da costa oeste dos Estados Unidos e o *kula* nas ilhas Trobriand, onde todo o grupo participa num fenómeno ao mesmo tempo social, religioso, económico) e o puro contrato individual nos sistemas de mercado.

Segundo Mauss, a dádiva cria uma obrigação de retribuição, obriga o recetor a uma transação recíproca. Mesmo que esta não seja imediata, espera-se uma contra-prestação. Nesta transação há um aspeto material e moral. Não se trata apenas de uma transação económica tendo em vista um ganho material, mas também de uma transação moral. Dar, receber e retribuir é socialmente integrador e cria vínculos entre as pessoas criando teias de obrigações e dívidas de gratidão entre elas. Oferecer um presente a um parente, por exemplo, reconfirma um laço que pode ser reativado em forma de ajuda da parte deste. As coisas trocadas suportam relações e identidades sociais, independentemente do cunho utilitário que possam ou não assumir (Parry e Bloch 1989). É assim que a dádiva seria uma instituição central dos sistemas de intercâmbio primitivos, um intercâmbio regido pela reciprocidade e em que pessoas e objetos estão vinculados por forças sociais e morais. O conceito de reciprocidade adapta-se bem a economias incrustadas no tecido da vida social e que não dispõem de um sistema generalizado de preços de mercado para estabelecer equivalências de valor.

Este é um tipo de transação muito diferente das que se salientam nas sociedades de mercado, em que as coisas aparecem separadas das pessoas, pessoas estas que por sua vez surgem nestas transações como indivíduos separados dos seus contextos sociais. O intercâmbio de bens numa economia de mercado é independente das relações entre as pessoas: as coisas podem ser trocadas entre indivíduos que não estão envolvidos numa relação direta e a troca não cria essa relação. O dinheiro é a medida do valor e o meio de troca, que é governada pela lei da oferta e da procura.

Procurando dar conta da diversidade das formas económicas e viabilizar a comparação entre elas, K. Polanyi (1945) refere diferentes modos e esferas de troca. Uma **esfera de troca** circunscreve um tipo de bens que podem ser trocados entre si, mas não por bens fora dessa esfera. Mesmo numa economia assente na moeda, que estabelece equivalências entre bens muito diversos, há coisas que ficam fora do mercado, não podendo ser compradas nem vendidas (por exemplo crianças, familiares, classificações em exames, graus académicos...). Consoante as sociedades, são exemplo de esferas de troca distintas os bens de subsistência, os bens matrimoniais, os bens de prestígio e os bens de mercado, podendo ser respetivamente regidas por diferentes modos de troca.

Quanto aos **modos de troca**, haveria três modos de circulação de bens, correspondendo a diferentes tipos de relação entre transações e organização social: reciprocidade, redistribuição e mercado.

i) *Reciprocidade:* as trocas têm em princípio lugar entre iguais (embora a incapacidade duradoura de retribuir possa gerar desigualdade) e criam ou mantêm um vínculo horizontal interpessoal através das obrigações que gera. Este modo de distribuição descentralizado e igualitário seria o modo predominante nas economias da dádiva.

ii) *Redistribuição:* implica uma estrutura vertical centralizada, como uma chefatura ou a administração do Estado, a qual recebe bens ou coleta impostos dos membros de uma

coletividade para depois os redistribuir (sob a forma de serviços públicos, por exemplo), criando com isso uma rede de segurança para os mais necessitados.

iii) *Mercado:* É na essência anónimo, caracterizando-se por formas impessoais, abstratas ou contratuais, de interação.

Como Polanyi especificou, estes três modos não são mutuamente exclusivos, podendo coexistir numa mesma sociedade, embora em planos diferentes e com incidências e significados diversos. Contudo, este autor refere ainda assim um ponto de viragem histórico, no século de XIX, a que chamou de Grande Transformação: do económico encastrado nas relações sociais, ter-se-ia passado ao invés para relações sociais encastradas no económico. Tendo-se o mercado tornado predominante, a sociedade inteira seria doravante um mero "apêndice do sistema económico". É nesta base que passa a ser recorrentemente formulada a dicotomia *dádiva / mercadoria*, sobre a qual tende a alinhar-se, de novo, a Grande Clivagem: de um lado a dádiva, relevando de sociedades *outras*, ou do passado; do outro a mercadoria, relevando das sociedades industriais-capitalistas, ou do presente. Vários autores relativizaram, porém, este alinhamento (*e.g.* Appadurai 1986, Casal 2005, Weber, 2000). Em sociedades *outras* a dádiva não exclui o cálculo e a competição, do mesmo modo que a troca mercantil não se reduz a aspetos materiais e utilitários, apresentando também aspetos culturais. Os aspetos simbólicos que o consumo adquire mostra bem que as coisas também carregam significados culturais, e que as noções de valor e de utilidade não são dadas, mas construídas por identidades e relações sociais (Miller 1998). Além disso, nas sociedades de mercado há várias instâncias em que a dádiva ocorre.

A Grande Clivagem é pois relativizável por esta e outras vias. Se é verdade que nas sociedades de mercado existem instituições económicas destacadas de outras esferas, nem por isso a vida económica é pensável como setor isolado, tendo também ela uma dimensão cultural, simbólica e moral, desde o âmbito da produção ao do consumo (Appadurai 1986, Sahlins 1976, Miller 1998). De resto, a economia enquanto saber é ela própria culturalmente construída e informada por categorias morais específicas (Gudeman 1986).

Os processos informais: limites e desafios

A noção de informalidade tem sido também uma das vias de relativização da Grande clivagem, criando pontes de comparação entre os dois pólos, dado o cariz de certos processos económicos, políticos e sociais que ela tem posto em evidência no coração das sociedades industriais e "complexas" – quando não no coração do próprio Estado. Diz respeito a formas de aceder a recursos económicos ou políticos que, de uma maneira ou de outra, põem em jogo a tensão existente entre a regulação exercida pelo Estado, por um lado, e a ação dos indivíduos na procura desses recursos, por outro. Os processos informais têm sido abordados na antropologia tanto no âmbito económico como político, como por exemplo na questão do patrocinato e do clientelismo (*e.g.* Gellner e Waterbury 1977, Wolf 1966). Estes processos ilustram precisamente o tipo de fenómenos cujo estudo beneficiou da introdução de conceitos que permitem captar, para lá dos grupos instituídos e das relações formais, a trama mais fina das relações pessoais e

das dinâmicas individuais, como é o caso da noção de "redes sociais" (Bailey 1969, Boissevan 1978).

O conceito de "economia informal" foi avançado pelo antropólogo K. Hart (1973) para o contexto do Gana e qualificava os rendimentos instáveis provenientes de atividades económicas fora do alcance da regulação do Estado. Porém, e para diferenciar a perspetiva antropológica face àquela que tende desde essa altura a prevalecer na economia, é de precisar que Hart se referia não a um "setor" definido de antemão e separável de outros, mas a fontes ou oportunidades de rendimento, partindo a sua análise das pessoas e dos grupos domésticos. De facto, também pela mesma altura surgiu a expressão "setor informal", avançada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT/BIT 1972) para agrupar unidades de produção com determinadas características técnicas e escassa regulamentação (como é o caso das pequenas empresas familiares). Foi esta aceção setorialista a privilegiada por esta e outras instituições internacionais, como o Banco Mundial e organismos ligados à cooperação e ao desenvolvimento. Numa aceção mais "substantivista", em contrapartida, a noção de economia informal é sobretudo encarada não como um estado fixo, mas como um processo no qual se vão pondo à prova as fronteiras das instituições económicas formais (Castells e Portes 1989; Smith 2006).

Algumas coordenadas desta noção são i) a ausência de regulação das atividades económicas pelo Estado, quer seja no domínio das relações de produção quer no das relações de troca; ii) a esta ausência pode somar-se, embora não necessariamente, a ausência de uma lógica de mercado; iii) ou, ainda, a ausência de legalidade. As combinatórias possíveis destes termos compõem assim uma multiplicidade de formas fora do mercado e/ou fora do contrato (da regulação do Estado, portanto) que muitas vezes evidenciam um encastramento particular do económico nas relações sociais. O repertório pode ir assim do trabalho doméstico, da troca e da ajuda recíproca, ao trabalho clandestino e a tipos de subcontratação; dos mercados paralelos de produtos lícitos à circulação de produtos ilícitos, da contrafação à corrupção. É verdade que a noção de informalidade é algo Estado-cêntrica, podendo obscurecer outras dimensões porventura mais importantes em cada um destes fenómenos (como conceções de trabalho, por exemplo), mas o Estado pode ter um tal poder na configuração na realidade contemporânea que essa dimensão tão-pouco pode ser subestimada.

Acontece que para o âmbito do conceito de informalidade foram-se também transferindo significados que antes se encontravam ligados a noções como "setor tradicional", "pobreza", "subemprego" e "marginalidade", sobretudo nos chamados países em vias de desenvolvimento, onde se aspirava a integrar grande parte da população urbana no trabalho assalariado moderno. Previa-se que a industrialização e a "modernização" da economia viesse a remeter para o passado um conjunto de fenómenos entendidos até então unicamente em termos de atraso, carência e insuficiência, e perante os quais a informalidade era apresentada como um paliativo temporário a tolerar. As políticas desenvolvidas pelos organismos económicos internacionais estavam então sobretudo orientadas para a formalização da informalidade.

Porém, a retração generalizada do trabalho assalariado estável e os fenómenos de pauperização urbana maciça que se acentuaram no final dos anos 1980, em parte resultado, em muitos países, das chamadas políticas de "ajustamento estrutural" promovidas pelos mesmos

organismos, deram origem ao declínio dessa orientação e uma atenção à economia informal como um importante amortecedor da crise (Lautier 2004), como tal a levar a sério. Esta foi uma das primeiras grandes mudanças operadas no discurso sobre a informalidade: uma realidade até aí encarada por estas instituições em termos negativos passa a ser descrita de maneira positiva. Valoriza-se, sobretudo, o papel social das pequenas empresas familiares que, regendo-se por outras lógicas que não a capitalista, absorveriam a destruição de empregos no setor formal tentando criar trabalho para os seus membros e adaptando de maneira maleável os seus ganhos às variações conjunturais da economia.

Mas a principal conversão de que os processos informais foram objeto consistiu em deixarem de ser vistos como algo pertencendo às margens da sociedade e do Estado para serem doravante erigidos em paradigma da sociedade do futuro ou modelo de dinamismo. Mais importante ainda, foram transpostos para o próprio âmago do funcionamento dos sistemas capitalistas de acumulação flexível (Narotzky e Smith 2006; Castells e Portes 1989)[2]. Salientam-se dois aspetos nesta evolução contemporânea da informalidade.

i) O primeiro prende-se com uma tendência global para a "informalização da formalidade", uma tendência de sentido contrário à que se preconizava anteriormente e que ressoa com a presente ascendência dos ideais neoliberais de desregulação da economia e diminuição do papel do Estado em várias áreas. Esta desregulação traduz-se, entre outras coisas, na multiplicação dos estatutos precários de trabalho, na expansão das redes de subcontratação de trabalho à peça e ao domicílio, na retração dos sistemas de proteção social (a rede de proteção de que falava Polanyi) – o que por vezes tem por arrasto o efeito de "ultra-informalizar o informal" (Lautier 2004: 48) ao mudar o modelo de referência por que apesar de tudo se rege em parte a relação entre empregadores e empregados não declarados, isto é informais (por exemplo quanto a férias, folgas, negociação de salário, etc).

ii) A par deste esboroamento das regulações formais salienta-se um outro aspeto no casamento do capitalismo avançado com a informalidade. Não se trata sempre ou necessariamente de uma informalização, mas de uma instrumentalização de processos informais pré-existentes ancorados em laços familiares, de amizade e vizinhança, e das obrigações morais, dimensões de afetividade e formas de reciprocidade que os envolvem. Nas organizações internacionais tais relações passam agora a ser consideradas como um fator económico crucial, para o que muito contribuiu a importação, mas em versão "re-masterizada", do conceito de "encastramento" (*embededness*) avançado por Polanyi, assim como do conceito de "capital social", de Bourdieu. Por ironia, o sucesso desses conceitos em tais organismos em nada se deve ao sentido original dado pelos seus autores, mas à uma inusitada reintrepretação conceptual e política que sofreram (ver adiante). Na literatura sobre as "economias regionais" com regimes de produção dispersa - é o caso das estruturas de subcontratação e pequenas empresas familiares no setor do vestuário e do calçado em regiões de Portugal e Espanha (ver

[2] Por exemplo, como notou o antropólogo Gavin Smith (2006: 626), em relatórios do Banco Mundial e outros aquilo que antes era descrito como um mundo draconiano de não respeito pelas regras de segurança no trabalho, de abusivos pequenos patrões patriarcais em empresas familiares e outras, de trabalho infantil, passa a ser descrito pelos economistas em termos de empresas flexíveis, de cultura empreendedora e de formação profissional prática dos jovens nas empresas.

um exemplo em Narotzky 2006) é assim sublinhada a importância do encastramento das relações económicas nas relações familiares e comunitárias, na base das quais se construiria a confiança e a responsabilidade essenciais à economia da "flexibilidade" – não na base, portanto, do contrato e de outras regulações. Narotzky (2006) expõe as tensões e as vulnerabilidades geradas nas redes familiares e de vizinhança por esta deslocação do eixo da regulação do Estado ou do contrato para relações de natureza privada e particularista.

Algo de semelhante sucede no âmbito político, com a proteção social a ancorar-se em laços pessoais de entreajuda e a deslocar-se do plano legal para o plano moral. Mesmo quando se trata de processos informais de longa data, mas antes pensados em termos das insuficiências ou incipiência do Estado, são agora oficialmente consagrados e promovidos por instâncias governamentais nacionais e internacionais através de conceitos como o de "solidariedade" – intergeracional, familiar, ou outra -, "rede", ou "(participação da) sociedade civil"[3].

Ora, para Polanyi a ideia de "encastramento" referia-se à integração do económico nas instituições e na sociedade *como um todo*, não ao modo como a ação económica se inscreve nas transações sociais individuais. Além disso, tinha por corolário político ver no Estado um papel protetor da sociedade contra os efeitos destrutivos da economia aquando da inversão deste "encastramento"; não, portanto, a redução desse papel à sua expressão mínima, nem a promoção do desenvolvimento pleno da lógica económica de acumulação através da instrumentalização dos laços sociais. O mesmo sucede com a noção de "capital social", que em Bourdieu se referia aos recursos ligados a formas de sociabilidade e redes de interconhecimento (por exemplo, a carteira de contactos e de conhecimentos, que pode comportar um potencial económico mais vantajoso que o dinheiro que se possui), e participava da análise do sistema capitalista e da sua reprodução; não procurava identificar os aspetos das relações sociais suscetíveis de optimizar a rentabilidade e a eficiência da organização económica. Se os processos informais podem portanto constituir uma via de acesso a recursos por parte das populações mais vulneráveis, também podem acentuar a desigualdade nas relações sociais ou cristalizar relações de dominação e exploração.

Podem contudo, ainda, traduzir-se em formas económicas novas que procuram inscrever-se num modelo de desenvolvimento alternativo. Este é com efeito um outro sentido de que a informalidade se veio a revestir, mas de sinal oposto ao que tem vindo a ser descrito. Ela é desta feita investida do sentido de "contra-economia", uma "alter-economia" ou um modelo social a opor ao capitalismo globalizado (e.g. Latouche 1991; 1998; Lautier 2003). Tal como acontece com o modo os processos sociais da informalidade passaram a ser olhados pelo capitalismo flexível e por organizações internacionais, também aqui a informalidade é encarada como *projeto*. Trata-se, em primeiro lugar, de formas comunitárias e não lucrativas como esquemas de troca de serviços, de "tempo" ou de objetos, esquemas esses que comportam aspetos articulados, conscientes e deliberados de resistência política (tais modalidades económicas são com frequência uma "escolha" no sentido mais imediato da palavra; noutro

[3] Veja-se como exemplo o caso da proteção social de dependentes idosos em Espanha, tratado por S. Bofill (2006), e o modo como o campo moral das relações de solidariedade e reciprocidade familiar se redefine culturalmente: se as ideologias económicas "oficiais" preconizam uma quota-parte cada vez maior de responsabilidade por parte da esfera familiar e da "sociedade civil", em detrimento da proteção do Estado, começam agora a ser os próprios idosos a conceptualizar e reivindicar essa proteção do Estado em termos de direitos de cidadania

registo surgem formas de "economia popular" e auto-organização coletiva tais como cooperativas e associações.

Seja como projeto (económico, social), seja como objeto (de estudo), a ideia de informalidade reúne numa mesma problemática uma miríade de instâncias de regulação, por um lado, e a ação real dos sujeitos, por outro. Ela vem também acrescentar-se a outras noções aqui referidas para interrogar a aparente "autonomia" do "económico" e do "político". Tal como a separação do público e do privado, é um produto da história, não dada universalmente de antemão – quando não é, nalguma medida, uma representação ilusória que não corresponde inteiramente ao modo como as relações sociais, políticas e económicas funcionam de facto nas sociedades que se creem regidas por essa autonomia.

Atividade formativa

Discussão dos textos:

MALINOWSKI, Bronislaw: 1984, Argonauts of the Western Pacific, Prospect Heights, Il. Waveland (capítulo III).

WEINER, Annette: 1989 [1976], Women of Value, Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange, University of Texas Press (capítulo 9 e Epílogo).

Questões em discussão:

- De que forma o *kula* pode ser considerado uma atividade económica?
- Em que é que ultrapassa o que se entende por "economia"?
- Que esferas de troca se encontram envolvidas?
- Que elementos novos traz a releitura do *kula* por A. Weiner em relação à caracterização que dele fez B. Malinowski?
- A reciprocidade implica sempre simetria? A dádiva exclui a estratégia?

Leituras principais:

DALTON, G. (org.): 1981, *Tribal and Peasant Economies*, University of Texas Press.

FIRTH, Raymond (org.): 1974, *Temas de Antropologia Economica*, Mexico, Fondo de Cultura Economica.

GODELIER, Maurice: 1974, "A Antropologia Económica", in *Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas?*, Lisboa, Edições 70.

MAUSS, Marcel: 1988 [1924]: *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, Edições 70.

SAHLINS, Marshall: 1978, *Stone Age Economics*, Bristol, Arrowsmith.

Leituras de aprofundamento:

Etnográfica: 2006, X (2), Dossier "Formalidade e Informalidade".

GODELIER, Maurice: 1996, *O enigma da dádiva*, Lisboa, Edições 70.

GUDEMAN, Steve : 1986, *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

LATOUCHE, Serge: 1991, *La Planète des Naufragés. Essais Sur l'Après Développement*, Paris : La Découverte.

NAROTZKY, Susana: 2004 [1997]: *Antropologia Económica: Nuevas Tendencias*, Barcelona, Melusina.

POLANYI, Karl: 1957 [1944]), *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.

PARTE III

USOS E SENTIDOS DA CULTURA

CAPÍTULO 6

Cultura, Universalidade e Relativismo

Síntese:

1 Cultura, "tradição" e modernidade

A McDonaldização do mundo?

Indigenizações da modernidade

Integração-diferenciação. "Tradição" como modalidade cultural de mudança

Leituras principais e de aprofundamento

2 *Cultura* enquanto teoria antropológica e *cultura* enquanto política da identidade

Cultura na política da identidade. O essencialismo estratégico

Cidadania e multiculturalismo. Modelos de gestão da diversidade cultural.

Cultura enquanto teoria antropológica: uma perspetiva processual.

Leituras principais e de aprofundamento

3 Etnocentrismo e relativismo. Do relativismo metodológico ao relativismo cognitivo e ético

Leituras principais e de aprofundamento

4 Cultura e direitos humanos: noções elementares

Algumas conjunções: direito *à* cultura; direitos *como* cultura; direitos *versus* cultura.

Quem são os portadores de direitos humanos?

Universalismo/relativismo: os limites de uma dicotomia

Atividade formativa

Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:

-Compreender em que medida o hibridismo cultural não é novo e situar os conceitos que procuraram no passado dar conta dele.

-Destrinçar entre tradicionalismo e arcaísmo.

-Compreender o princípio da dialética homogeneidade / diferenciação na organização global da diferença cultural.
-Desconstruir a dicotomia tradição/modernidade.
-Compreender porquê as tecnologias industriais e a economia capitalista não são em si homogeneizadoras da diversidade cultural.
-Perceber a diferença entre multiculturalismo enquanto objeto de estudo e enquanto projeto de gestão da diversidade cultural; entre multiculturalismo e multiculturalidade.
-Formular as grandes linhas de debate entre multiculturalismo e universalismo.
-Reconhecer a diferença entre a aceção antropológica e a aceção comum ou política da noção de cultura.
-Reconhecer as diferentes facetas do etnocentrismo.
-Destrinçar entre diferentes versões do relativismo e identificar os problemas de algumas delas
-Identificar a base cultural do discurso dos direitos humanos.
-Identificar alguns dos novos desafios e questões levantados pela globalização do discurso dos direitos humanos.
-Complexificar a oposição direitos humanos universais / diferenças culturais.
-Saber articular a dimensão social e individual do ser humano no quadro do debate acerca das entidades portadoras de direitos humanos.
-Problematizar a oposição universalismo / relativismo na relação entre direitos humanos e diferenças culturais.
-Saber problematizar esta oposição à luz de um caso concreto.

1. CULTURA, "TRADIÇÃO" E MODERNIDADE

A "McDonaldização" do mundo?

A compressão do tempo e do espaço através da interconexão à escala mundial de sociedades, "culturas", instituições, pessoas, ideias e capitais a que se costuma chamar "globalização"[1] tem estado na base de duas suposições correntes: i) o triturar acelerado das diferenças culturais no processo de mundialização; ii) a homogeneização e a convergência dar-se-iam num único sentido, o da "ocidentalização" hegemónica de modos de vida e visões do mundo[2]. O termo "McDonaldização" expressa a mesma ideia de maneira metafórica.[3]

No entanto, a hibridização cultural agora associada à globalização, a recentes condições transnacionais, entre-culturais e ao cosmopolitismo (e.g. Hannerz 1996, 1997)[4] é apenas um desdobramento recente daquela que é há muito documentada pelos antropólogos. A transformação cultural é algo inerente a todas as sociedades, nenhuma permaneceu estática. Assim como todas se viram forçadas a adaptar-se, de uma maneira ou de outra, a um meio que não controlam – já por si um motor interno de mudança -, sociedade ou coletivo algum esteve

---

[1] Há quem prefira o termo "transnacionalidade" para designar esta condição comum de interconexão e mobilidade através do espaço e das fronteiras nacionais (Hannerz 1996, Ong 1999: 4, Schiller 2004) e reserve "globalização" para o processo de integração mundial dominado por sistemas capitalistas de produção, distribuição e comunicação e protagonizado por conglomerados multinacionais e organizações supranacionais.

[2] Nesta suposição destaca-se a centralidade atribuída aos *media* no processo de globalização. Imagens, sons e ideias aterram no povoado mais remoto, passando a fazer parte do quotidiano e do conjunto de materiais disponíveis com que as pessoas aí constroem as suas identidades, percecionam o seu meio e a relação que estabelecem entre elas. A noção de uma cultura global homogeneizada decorre em parte da importância de alguns centros euro-americanos na produção e difusão de conteúdos. No entanto, em primeiro lugar e de acordo com estudos etnográficos sobre o consumo dos *media* (e.g. Abu-Lughod 1997, Ginsburg et al 2002, Spitulnik 1993), o corolário da homogeneização por via dos media é afinal bem mais incerto. Os significados de um produto mediático não são determinados desde a origem, no lado da produção, mas são construídos sobretudo na última etapa, no lado do consumo, que ocorre em contextos sociais particulares e variados. É assim que uma forma cultural "ocidental" não oblitera necessariamente a diversidade local, pois a seleção, atribuição de sentido e uso desses produtos depende dos contextos sociais de receção. Uma telenovela americana não é vista da mesma forma no Texas, em Teerão ou em Amesterdão. O modo como as mensagens aí contidas são recebidas é imprevisível, pois os recetores não são passivos quanto àquilo que lhes chega. Selecionam-no e misturam-no criativamente com as próprias formas e ideias locais (Morley 2006, Strelitz 2001). Em segundo lugar, se é verdade que os *media* podem ser uma ferramenta de cosmopolitismo ao fornecer as condições tecnológicas para uma abertura "local" ao mundo "lá fora", também podem viabilizar, no sentido inverso, uma maior fechamento transnacional no local de origem para quem está "lá fora", como é o caso das comunidades migrantes. A televisão por cabo ou satélite, por exemplo, pode potenciar um maior encapsulamento nas identificações culturais de origem em detrimento de uma abertura ao que é novo no meio social envolvente (Hannerz 2004).

[3] Curiosamente, uma equipa coordenada pelo antropólogo James Watson (1997) resolveu tomar esta metáfora à letra e estudar a o modo como a cadeia McDonald's foi incorporada localmente em cinco metrópoles asiáticas (Hong-Kong, Tóquio, Pequim, Seul, Taipé). Em vez de um fator de homogeneização cultural global, este sistema foi indigenizado em instituições locais que não só diferem de estabelecimentos da mesma cadeia em sociedades euro-americanas, como o uso e sentido que têm entre os próprios consumidores asiáticos das diferentes cidades estudadas é muito variável: desde um restaurante distinto para jantares de casais novos-ricos, até um local onde estudantes de liceu fazem os trabalhos de casa depois das aulas, passando por um destino de lazer de famílias de três gerações ao fim de semana.

[4] Para uma caracterização do cosmopolitismo enquanto categoria analítica e as suas muitas variantes culturais e políticas, ver Hannerz (2004)

sempre completamente fechado, imune a influências exteriores. Todos se fizeram de trocas com o exterior, não se devendo presumir que foi a expansão europeia a inaugurar esses fluxos ou que não teria havido contactos com sociedades *outras* que não esta.

Neste sentido a mudança cultural e as "externalidades" são constitutivas de todas as sociedades. É por serem inerentes a elas e não um fenómeno específico ou excecional que a pertinência do conceito clássico de *aculturação* – o processo de contacto cultural pelo qual grupos assimilam traços de outros – tem alguns limites. Além disso, a antropologia americana na origem deste conceito (cf. García 2007) tratou no início a questão daquilo a que se chamava o "contacto de culturas" sobretudo do ponto da vista das consequências visíveis desse contacto, como numa operação aritmética: que traços culturais uma sociedade transfere para outra ou adota dela, somando-os aos seus próprios. Ficariam por explorar, além das relações de poder e dominação (ver secção "político"), as lógicas que regem este processo de comunicação. Mais do que tratar "culturas" como vasos comunicantes, que simplesmente dão e recebem, há que perceber as dinâmicas deste contacto e os seus efeitos diversos – efeitos esses que tanto podem ser homogeneizadores como diferenciadores. É o que a antropologia mais recente tem feito e, ao fazê-lo, tem contestado oposições como tradição/mudança, cultura/modernidade.

A questão da mudança cultural e da aculturação situa-se pois nos primórdios daquela que interroga a suposição segundo o qual diferentes modos de vida estariam a ser englobados de maneira homogeneizadora na dominação "ocidental". Num conjunto de textos sobre esta questão (1997, 1999a, 1999b, 2002), Marshall Sahlins discute duas ideias relacionadas com esta: i*) os outros* estariam a tornar-se como nós próprios; ii) os *outros* definir-se-iam apenas em reação à (*nossa*) dominação. Tanto num caso como noutro, é de novo o "Ocidente" que é erigido em bitola e medida de todas as coisas, como se os *outros* fossem intrinsecamente incapazes de outras opções que não a de determinarem-se em função dele.

Indigenizações da modernidade

A partir de vários estudos etnográficos contemporâneos, Sahlins ilustra a dinâmica pela qual os significados e a reprodução local de coisas exteriores – desde as tecnologias industriais ao dinheiro - são absorvidos, subvertidos e colocados ao serviço de visões do mundo e socialidades locais. Exemplos:

i) em lugar de destruir um modo de vida tradicional, a introdução de tecnologias industriais pode até vir viabilizar a sua reprodução – ou mesmo a sua expansão. Longe de se extinguirem, como se chegou a vaticinar, os caçadores-recolectores estão "vivos" e recomendam-se. Veja-se o caso presente dos Inuit do Alaska – os "esquimós" da idade do petróleo[5] - e outros grupos da região, cujo modo de vida e economia de subsistência hoje é tornado viável precisamente devido a meios modernos de produção, transporte e comunicação (espingardas, motas de neve, telemóveis e veículos todo-o-terreno). A eficiência na caça, na pesca e na recoleção encontra-se agora na razão direta da sua dependência da economia

[5] "Esquimós" é um etnónimo pejorativo com que grupos vizinhos se referiam aos que se designam a si próprios por Inuit.

capitalista. Mudaram muito, por um lado – e pouco, por outro. Mas além disso, não se limitaram a sobreviver;

ii) "dominam a dominação" capitalista. Ainda referindo-se aos Inuit estudados por Jorgensen (1990) e infirmando a previsão do desaparecimento do modo de vida de subsistência, Sahlins (1993) salienta que as tecnologias modernas foram afinal investidas nesse mesmo modo de vida e utilizadas através de relações tradicionais de produção e distribuição. Mais ainda, como o seu modo de produção é estruturado pelo parentesco - um sistema de clãs patrilineares -, o efeito da tecnologia foi um florescimento geral da tradição, desde a intensificação de relações de reciprocidade entre parentes até à revitalização de rituais de Inverno ligados a ideias de reciprocidade entre homens e animais, passando pelo alargamento da esfera da socialidade tradicional a Inuit vivendo noutras partes dos Estados Unidos. As avionetas de que agora dispõem não só lhes permitem alargar as áreas de subsistência até onde se encontra a caça, permitem-lhes também visitar mais facilmente parentes noutros locais da região, de acordo com a socialidade associada à economia de subsistência. Coexiste assim, em suma, uma determinação da parte dos Inuit em manter a "cultura" tradicional, e ao mesmo tempo, uma aceitação pragmática da tecnologia moderna.

iii) Sahlins refere ainda um exemplo – melanésio, desta feita - de "dominação da dominação" ocidental/capitalista para manter e expandir as conceções locais de existência. Os Enga na Nova Guiné usam a riqueza dos Europeus para financiar o parentesco, a política tradicional, os rituais e outras atividades centrais no seu modo de vida. A relação com o capitalismo internacional permitiu-lhes desenvolver a sua própria ordem cultural. Os rendimentos provenientes do trabalho migrante e da produção de café, entre outros, fizeram com que as grandes trocas cerimoniais interclânicas tivessem recentemente florescido e ganho uma vitalidade que nunca antes haviam atingido. Cresceram em frequência e magnitude quer quanto aos objetos transacionados, quer quanto ao número de participantes. Alianças clânicas debilitadas foram reativadas, as redes de parentesco tornaram-se mais extensas e fortaleceram-se. Como conclui Sahlins (1993), em vez de ser a antítese de uma ideia de comunidade, o dinheiro foi a via para ela. Notas de banco de elevado valor substituíram as conchas como valores-chave trocados, ofertas de Toyota todo-o-terreno passaram a complementar as ofertas tradicionais de porcos. Capturado em obrigações recíprocas e compensações matrimoniais, o dinheiro que circula nestas trocas não é "consumido", antes permanece em circulação.[6] Aos olhos de um burocrata ou de um economista do *desenvolvimento* isto pode ser encarado como irracional desperdício. Mas do ponto de vista das pessoas em questão, desenvolvimento pode significar outra coisa: a sua própria "cultura" em maior e melhor escala (Sahlins 1993: 17).

Contra a ideia de que o dinheiro gera forçosamente uma visão do mundo contratual e impessoal[7], J. Parry e M. Bloch (1989), mostraram como são, afinal, as visões do mundo existentes aquilo que gera maneiras particulares de entender o dinheiro. As transações materiais

[6] Ver a questão das esferas de troca na secção na secção "o económico".

[7] *Idem* nota anterior.

são também estruturadas pelas relações sociais -- em vez do contrário. Não há, pois, contradição necessária entre a economia monetária e um modo de vida tradicional. Nos exemplos aqui apontados, quanto mais bem-sucedida é a participação na economia monetária, maior parece ser a participação na ordem indígena: a partilha com os parentes aumenta com o rendimento. Tradicionalismo não é portanto sinónimo de arcaísmo. Pode até, precisamente por isso, ganhar novo fôlego.

Mais do que uma recusa de relação com o capitalismo e o sistema mundial, suas mercadorias, tecnologias e comodidades, mais do que uma "resistência" – contra-hegemónica ou não - à modernidade, significa um desejo de indigenizá-los. Como o mesmo autor alega num outro lugar (1999b: 21), "o capitalismo é planetário no seu âmbito, mas não é uma lógica universal de mudança cultural". Por outras palavras, em vez de os outros se tornarem mais como nós (para o formular como em argumentos correntes), o projeto pode ser antes o de tornarem-se mais como eles próprios.

Integração-diferenciação. "Tradição" como modalidade cultural de mudança

Não teria pois sentido opor tradição e modernidade[8]. Segundo Sahlins (1993: ix), se o mundo se unificou por via da expansão do capitalismo ocidental, também se rediversificou por via das adaptações indígenas a essa globalização. A integração global e a diferenciação local seriam até certo ponto concomitantes. Ou seja, a diferenciação desenvolver-se-ia agora como resposta à integração mundial em nome da autonomia cultural local. Neste sentido Ulf Hannerz (1992) sugere, tal como Sahlins, que se é correta a ideia de que existe agora uma "cultura mundial", isso não significa homogeneização ou replicação da semelhança. Significa antes uma organização integrada da diversidade. As lógicas de diversificação não são, de resto, um fenómeno completamente novo. Lévi-Strauss notara já a um outro propósito que a diversidade cultural decorre menos do isolamento de vários grupos do que da relação entre eles. Ou seja, ela assentaria numa disposição dos grupos para desenvolver os aspetos contrastantes das respetivas "tradições", numa espécie de processo de diferenciação mútua. Assim a diferença, como refere A. Appadurai (2005) [1996] numa fórmula com ressonâncias estruturalistas, "é mais contrastiva do que uma propriedade substantiva das coisas".

Mesmo fenómenos contemporâneos amplos de mobilidade e desterritorialização, como o turismo de massas, as migrações e as situações diaspóricas, só superficial e apressadamente podem ser equacionados com um panorama de uniformidade ou ser incluídos na lista dos supostos fatores de uniformização. O turismo não só é ele próprio culturalmente diferenciado como pode promover novos tipos de diferenciação e reterritorialização da cultura, configurando "lugares" para consumo turístico (cf. Cardeira da Silva 2004, Crick 1985); uma mesma diáspora é internamente diversa mesmo quando produz identificações semelhantes - como por exemplo mostrou J. Leal (2011) para segmentos da diáspora açoriana no Brasil e nos Estados Unidos, os

[8] Modernidade foi aqui evocada no singular, como ideia contraposta à de tradição e como um novo quadro de manifestação e constituição da diversidade. Mas a modernidade pode ela própria ser múltipla, ou seja, diferentes sociedades gerariam as suas próprias versões da modernidade (Kahn 2001)

quais se reportam transnacionalmente a um mesmo referente cultural de origem -, ou produz ela própria identificações diferenciadoras, como mostrou S. Trovão (2010) para segmentos na diáspora Gujarate no Reino Unido e em Portugal, os quais põem a uso referentes coloniais ou pós-coloniais diversos.

A cultura é também agora vivida e usada de maneira mais auto-consciente, tanto como valor a ser defendido, como enquanto emblema da identidade de grupo. Porém, não se deve daí presumir que estas versões da cultura são por essa razão menos autênticas do que no passado - uma perspetiva que parece implícita na historiografia da linha da "invenção-da-tradição", apostada em desmascarar as imposturas do que passa por "cultural" ou "tradicional"[9]. As sociedades que os antropólogos começaram por estudar podiam já nessa altura ser consideradas neo-tradicionais e transformadas pela expansão ocidental – e por contactos com outras sociedades. A cultura dos índios da planície nos Estados Unidos ganhou novo vigor na caça e na guerra com a introdução do cavalo, sem que os Sioux se tivessem tornado menos Sioux por isso. A indigenização de elementos do exterior – tal como a hibridização – é um processo histórico normal, como já se referiu.

Mas mesmo que alguns traços culturais indígenas sejam de facto "inventados" e reificados pelos próprios, como nas versões para consumo turístico que por vezes devolvem ou reprocessam imagens coloniais de que esses indígenas foram objeto no passado, ganharam agora valor identitário e são reificados de maneira específica. Adota-se este estereótipo e não aquele, ou de maneira diferente da de grupos vizinhos que haviam sido submetidos às mesmas imagens coloniais. Os fenómenos de indigenização e modernização, bem como as invenções e inversões da tradição, são estruturais – e não hipócritas ou inautênticos (Sahlins 1993: 20). Como Sahlins argumenta, já não se trata de um desejo nostálgico de "tipis" e machados índios ou outros "repositórios" idealizados de uma identidade original. Trata-se de com isso afirmar um espaço cultural próprio no sistema mundial. A transformação é pois assimilação e diferenciação ao mesmo tempo. A tradição pode ser um modo específico de mudança e as tradições inventadas, quando o são, são-no nos termos específicos dos grupos que levam a cabo essa invenção.

De novo, da mesma maneira que a localização se acentua com a globalização, também a diferenciação se desenvolve com a integração. A globalização da modernidade tanto produziu semelhança (a economia capitalista, instituições como o Estado, a educação formal e procedimentos estandardizados que se generalizaram) como diferença. É também neste sentido que as diferenças culturais são cada vez mais atos de diferenciação, tal como as identidades culturais são atos de identificação cultural (Baumann 1996: 95). Tal pode reproduzir-se ou articular-se, de resto, com processos a outros níveis analisados atrás no âmbito da etnicidade e da relação entre identidade e cultura. É de lembrar, também a este propósito, que um grupo étnico não é um grupo cultural. Como se referiu atrás, grupos de mesma língua e cultura podem ver-se como distintos, do mesmo modo que grupos de base cultural diferente podem não criar identidades étnicas separadas. Um grupo cultural pode nem sequer desenvolver uma identidade étnica ou uma consciência de grupo.

---

[9] Veja-se a este respeito a paródica descrição do Renascimento na Europa como "invenção da tradição" (Sahlins 1993: 7-9)

Um caso nas ilhas Trindade estudado por T. Eriksen (1993) ilustra bem este tipo de dinâmicas. Antes de se integrarem em larga escala no processo de modernidade por via do Estado, da escolarização de massas, dos *media*, da urbanização e da mobilidade social, os trinidenses de origem indiana não apresentavam uma identidade própria como "indianos" nem a consciência de uma cultura própria ou sequer interesses comuns. A preocupação com a "preservação da cultura" deu-se com esta integração. Foi a partir dela, nas gerações recentes, que começou o interesse pela Índia na procura de raízes, embora estas gerações, ao contrário das anteriores, já não falem línguas indianas. Além disso os seus antepassados, chegados às ilhas Trindade no século XIX como trabalhadores contratados, eram de castas baixas e rurais, e não tinham nenhuma identidade social como indianos. Mas o tipo de cultura que os seus descendentes tentam recriar no presente é uma cultura de castas altas, sobretudo brâmanes. Portanto a cultura que tentam revitalizar e veem como antiga e prestigiante é algo de qualitativamente novo e recente. Como conclui Eriksen, o conceito de indiano tal como é utilizado em Trindade é um produto trinidense[10].

Este caso corresponde também a uma tendência contemporânea em que a procura consciente e organizada de raízes (de um passado ancestral na forma de antepassados, coisas ou lugares) é um fenómeno eminentemente urbano, com meios e lógicas urbanas (por exemplo recorrendo-se a meios informáticos para buscas genealógicas, a operadores turísticos para viagens temáticas de encontro com as raízes culturais). A propósito desta tendência em que a "cultura tradicional" passa de um dado rural para um anseio urbano, G. Baumann refere que (1999: 83) "aqueles que sentem que têm raízes não têm necessidade de procurá-las, e muitos dos que as têm querem afastar-se delas". Não é de facto incomum que gerações atuais procurem reviver formas "tradicionais" que a geração dos seus avós seguia sem consciência delas ou sem conhecer outro modo de vida e das quais a dos pais procurou, por seu turno, esquecer – eventualmente esforçando-se até por escapar a uma posição de minoria envergonhada ou estigmatizada (por exemplo, deixando de falar a língua de origem e desincentivando os filhos de aprendê-la). O processo de reencontro com a "cultura tradicional", à semelhança dos fenómenos de folclorização (Castelo-Branco e Branco 2003), implicou portanto que se tivesse entretanto desenvolvido alguma distância em relação a ela, o que possibilita que ela seja olhada de um ponto de vista exterior, como um objeto. Este tipo de engajamento está também na base, de resto, de fenómenos de transformação de aspetos da cultura local em património e de mercadorização da cultura (para exemplos elucidativos no contexto português ver Godinho 2010, Raposo 2004).

Nada disto implica, porém, que estas identificações não sejam em si mesmas "genuínas" e não gerem novas autenticidades. Exigir que elas se acompanhem de um reingresso efetivo num modo de vida remoto, despido de signos da modernidade e que se presume culturalmente puro e intacto não tem sentido e é suscetível de ser vivido como uma agressão por parte de pessoas e grupos de cuja autenticidade se duvida.

---

[10] Encontra-se uma variante desta lógica no exemplo clássico dos Bisa da (agora) Zâmbia estudados por C. Mitchell (1956). A dança Kalela foi uma forma cultural nova criada como emblema distintivo dos Bisa num contexto mineiro multiétnico, não uma bagagem rural que estes tivessem mantido intacta e transportado para um contexto urbano.

Leituras principais:

APPADURAI, Arjun: 2005 (1996), "Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global", in *Dimensões Culturais da Globalização*, Lisboa, Teorema.

HANNERZ, Ulf : 1997, "Fluxos, Fronteiras, Híbridos. Palavras-Chave da Antropologia Transnacional", *Mana,* 3 (1): 7-39.

SAHLINS, Marshall: 1997, "O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II)", *Mana 3* (1-2) Rio de Janeiro.

Leituras de aprofundamento:

CASTELO-BRANCO, Salwa E; BRANCO, Jorge F. (eds). 2003. *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*, 1 vol., Oeiras: Celta Editora.

LEAL, João: 2011, *Azorean Identity in Brazil and the United States. Arguments About History, Culture and Transnational Connections*, UMass Dartmouth, Tagus Press.

SAHLINS, Marshall: 1993, "Goodbye to 'Tristes Tropiques': Ethnography in the Context of Modern History", *Journal of Modern History*, 65, March: 1-25.

TROVÃO, Susana: 2010, "Gerindo Dinâmicas Pós-coloniais a Partir de Interpretações Diferenciais do Sistema-Mundo Colonial: Uma Perspectiva Metodológica do Transnacionalismo", in S. Trovão e M. Rosales (eds.) *Das Índias. Gentes, Movimentos e Pertenças Transnacionais*, Lisboa: Colibri: 101-127.

2.*CULTURA* ENQUANTO TEORIA ANTROPOLÓGICA E *CULTURA* ENQUANTO POLÍTICA DA IDENTIDADE

O percurso atrás foi necessário para contextualizar a caracterização que hoje pode ser feita da própria noção de *cultura*. Esta apresenta agora duas faces que importa distinguir. De um lado, aquela que corresponde à sua aceção antropológica contemporânea, enquanto conceito ou categoria analítica; do outro lado, a aceção com que circula nos usos comuns, na arena pública, nos *media*, nos tribunais (e.g. a "defesa cultural") e, em suma, numa esfera onde "cultura" não só passou a ser um vocábulo corrente como adquiriu uma feição política ao ser convocada em lutas identitárias, em discursos sobre identidade nacional e imigração, em reivindicações ligadas ao multiculturalismo e aos movimentos indígenas, ou no que é em geral designado por política da identidade ou do "reconhecimento"(i.e. reconhecimento de certas categorias de pessoas numa sociedade). Começaremos por considerar primeiro esta dimensão para caracterizar depois, em contraste, o que se entende por *cultura* na teoria antropológica.

Cultura na política da identidade. O essencialismo estratégico

A cultura tornou-se um termo chave nos Estados multiétnicos, sobretudo depois do colapso dos impérios coloniais. Passou a ser utilizada como instrumento de mobilização política e de identidade (Wright 1998). Não só se investe conscientemente na "cultura" enquanto fator de identidade num mundo globalizado e transconectado, como já se referiu, como a cultura é tornada em *coisa* e utilizada como emblema em lutas com uma dimensão política. Pode tornar-se uma base argumentativa, por exemplo, para reivindicar direitos coletivos à autodeterminação ou uma fonte de valores suscetíveis de serem convertidos num instrumento político. Internamente, em primeiro lugar, ao fornecer uma sustentação poderosa para a mobilização e solidariedade de um coletivo na defesa dos seus interesses. Externamente, em segundo lugar, para conquistar o apoio de outros grupos, da opinião pública, governos e instâncias internacionais. Sociedades indígenas, por exemplo, passaram a ver-se e a apresentar-se a si próprias como "culturas" para fins de interação política no sistema mundial contemporâneo e nos *fora* ou organizações globais para reivindicar determinados direitos (territórios, patentes e outros recursos; cf. Brown 2004 para a questão do patenteamento cultural). No caso das sociedades euro-americanas, quase todas multiculturais pelo menos nas metrópoles, trata-se sobretudo de reivindicar perante autoridades políticas uma maior igualização de relações entre os diferentes grupos e identidades culturais existentes (Turner 1994: 419).

Cidadania e multiculturalismo. Modelos de gestão da diversidade cultural

Neste contexto o multiculturalismo tem significado duas coisas. Pode ser entendido no sentido descritivo, como uma simples constatação de facto, caracterizando a variedade de grupos e populações que compõem os Estados-nação contemporâneos. Trata-se, mais propriamente, de multiculturalidade. Mas adquiriu também um outro sentido, político ou programático, relativo à reivindicação do reconhecimento oficial da pluralidade cultural e um tratamento público equitativo de todos os grupos culturais por parte do Estado. Tal pode implicar, entre outras medidas ou respostas normativas, programas de ação afirmativa ou quotas dirigidas a determinadas categorias de pessoas como forma de corrigir e compensar os efeitos das discriminações de que são ou foram objeto no passado (os membros dessas categorias poderão por exemplo integrar contingentes com acesso especial à administração pública, às universidades e a outros serviços e programas).

O modelo multicultural, simplificadamente apontado como de tipo anglo-saxónico, tem vigorado sobretudo nos EUA, Canadá, Reino Unido e alguns países do norte da Europa, tendo também conhecido um desenvolvimento importante na Índia, com programas de afirmação positiva dirigidos aos antigos intocáveis (*scheduled castes*) e *adivasis*. Este modelo tem sido oposto ao modelo assimilacionista, identificado com a França, o qual tende a remeter a expressão das diferenças para a esfera informal, sem reconhecimento oficial. Isto é, as diferenças são consideradas um assunto do foro privado, ao qual o Estado é alheio, sendo nesse alheamento que exprime a sua neutralidade perante as diferenças. Apenas reconhece cidadãos

individuais, independentemente das respetivas identificações étnicas, religiosas ou linguísticas (para as diferentes versões do - e perspetivas sobre - multiculturalismo ver e.g. Grillo 1998; Kimlicka 1995, 2012; Taylor e Guttman 1994).

O multiculturalismo como modo de gestão da diversidade cultural tem sido por vezes acusado de promover uma certa essencialização e fechamento de "culturas", e de as ver como entidades fixas e imutáveis (Vertovec e Wessendorf 2009). Tal leva, por exemplo nos *media*, à sistemática confusão entre as práticas culturais dos imigrantes e aquilo que se presume ser a sua cultura de origem, mesmo quando estes imigrantes viveram a maior parte da vida nos países de acolhimento, Cuche 2001). O multiculturalismo estaria assim a contribuir para a cristalização artificial dos grupos culturais e para tornar a sociedade numa federação de comunidades étnicas. Os riscos deste tipo de multiculturalismo seriam de três tipos: i) o de encorajar as pessoas a definirem-se sobretudo pela pertença à sua comunidade étnica ou religiosa, em vez de como indivíduos; ii) o de favorecer a conformidade, a uniformidade e o controlo social interno dos indivíduos nessas comunidades por parte de puristas que impõem a sua versão da identidade cultural como a única autorizada e que policiam qualquer "desvio" a ela; iii) o de acabar por induzir o separatismo e a fragmentação étnica da sociedade, o que iria precisamente contra a integração social que pretendia promover[11].

No entanto, o multiculturalismo tem muitas versões e não implica forçosamente a negação da cidadania individual, com a correspondente igualdade de direitos e deveres, nem a ideia de valores universais, como os direitos humanos (ver adiante). Os dois termos não têm de ser colocados em oposição pois não são necessariamente incompatíveis. Há versões úteis do multiculturalismo, já que existe ainda um grande desfasamento entre a retórica do universalismo da cidadania e da unidade da humanidade, formulada em abstrato, por um lado, e, por outro, o respeito de facto pelos direitos das pessoas concretas, na sua inserção particular. Perante certas formas de exclusão as identificações étnico-culturais podem, em certas circunstâncias, ser o recurso instrumental mais viável e estratégico para o acesso à cidadania.

É possível, embora difícil, conciliar ambas as coisas. Como o colocou M. Vale de Almeida (2005, ver também 2004, 2007), um ponto de partida claro parece ser o de que ninguém deve ser discriminado em razão das suas origens ou identificações, da mesma maneira que ninguém deve ser acantonado a elas ou obrigado a definir-se unicamente por relação a elas. É por isso que não seria líquido criar uma política cultural a partir do Estado, pois ao ser ele a definir, de cima para baixo, quais os componentes étnicos e culturais da sociedade estaria a contribuir para fechar os indivíduos nesses grupos de pertença. Em contrapartida, o Estado não pode ignorar que existem diferenças e identificações particulares, e que pode haver exclusões em função delas.

Cultura enquanto teoria antropológica: uma perspetiva processual

Tanto estes debates políticos, quanto o próprio entendimento do facto multicultural como uma coexistência de várias culturas num determinado espaço são informados por uma

[11] Estas conotações do multiculturalismo explicam que por vezes se prefira a noção de *interculturalidade*, por colocar a tónica na inter-relação e abertura entre grupos, e afastar a da simples coexistência fechada.

noção de cultura que não é hoje perfilhada pela antropologia. É uma noção em que a cultura é vista como coisa, uma propriedade fixa ligada a uma população e ao território em que esta população supostamente se enraizaria desde tempos imemoriais. Trata-se de uma ideia que remonta a G. Herder, um pensador alemão do início do século XIX, que entendia a cultura como a emanação do espírito de um "povo" particular, expressa nas "tradições populares" de uma nação. Nesta perspetiva a ideia de cultura dissocia-se da de "civilização", vista como um processo universal regido pelo progresso e o triunfo da razão técnico-científica sobre a natureza e a humanidade primitiva. Ao contrário da noção de civilização, é antes entendida, nesta aceção romântica, como uma propriedade única de cada população, sendo o que a diferenciaria face a outras: a cada coletivo, uma cultura própria. Por outras palavras, em vez de "Cultura" no singular, como processo civilizacional de cariz racional-científico, figuram no plural "culturas", de cariz linguístico, material, simbólico. Se se abre aqui o caminho a um entendimento relativista, desalinhado do quadro evolucionista e etnocêntrico de então, em contrapartida também toma forma a ideia de "culturas" como entidades fechadas e mutuamente exclusivas dentro das quais cada um vive. É esta noção de cultura como algo de que se é *membro* ou algo que se *tem* - uma bagagem - que não é hoje partilhada pela antropologia, como se verá, mas que se encontra vulgarizada no discurso corrente e está no centro da política da identidade[12].

O que entendem, então, os antropólogos e outros cientistas sociais por "cultura"? Independentemente do modo como aparece caracterizada e objetivada em diferentes perspetivas teóricas (focadas noutra secção), a cultura diz respeito a um tipo de conhecimento tácito que se adquire e é gerado em sociedade, no envolvimento com outros indivíduos[13]. Não

---

[12] Numa recapitulação sumária, a crítica à noção de "cultura" no interior da antropologia passou especificamente por imputações de homogeneidade e coerência interna – atribuindo-se-lhe o escamoteamento de inconsistências, desigualdades e hibridizações –, e por imputações de estabilidade e equilíbrio – que escamoteariam a historicidade e os processos de mudança (e.g. Brightman 1995, Clifford 1988, Friedman 1994, Rosaldo 1993 (1989), Wolf 2001).
Nessa crítica foram especialmente visadas duas tendências associadas ao seu uso: a essencialização – a transformação de um processo numa essência, de uma construção num dado, de uma questão numa evidência, de um produto da ação humana num facto da natureza – e a reificação – a transformação de uma abstração numa coisa, ou num organismo, inclusive com propriedades causais, – (Appadurai 2005,[1996], Barth 1994, Borofsky 1994, Keesing 1994). Por este motivo, a noção de cultura prestar-se-ia a enfatizar separações e diferenças, sendo nesta medida um instrumento que contribuiria para a alterização dos *outros* e funcionaria como um sucedâneo de "raça" (Abu-Lughod 1991), em cuja crítica estivera na primeira linha.
Porém a reificação ou coisificação – tornar conceitos em coisas – não é inerente aos conceitos em si. Antropólogos clássicos como Radcliffe-Brown (1973) [1952] também advertiam que não se observa uma "cultura", mas comportamentos e artefactos, e que a palavra cultura não denota uma realidade concreta, mas uma abstração. A reificação deve-se sim a alguns usos e interpretações dos conceitos. Nesse sentido qualquer conceito pode ser alvo dela, não exclusivamente a noção de cultura. E não é por isso que se prescinde de conceitos. Além disso, precisamente porque de acordo com o seu estatuto epistemológico conceitos são abstrações, não coisas nem a realidade, eles não negam à realidade fronteiras fluidas, diversidade interna e mudança.
O problema com a noção de cultura, por conseguinte, residiu sobretudo nas suas reificações, nos aspetos de separação e diferença absoluta entre sociedades e na ligação linear a uma ideia de "povo", comunidade, unidade étnica ou sociedade definida como totalidade com limites dados. Ou seja, residia na ideia de cultura e sociedade (ou grupo étnico) como entidades congruentes.

[13] O ponto focal das definições clássicas de cultura era de facto o comportamento aprendido em sociedade – os sentidos e práticas adquiridos na vida social – no qual residiria o potencial para a diversidade humana, individual e coletiva (cf. Kroeber e Kluckhohn 1952). Era esse o núcleo de significado da noção de cultura. Os contextos teóricos em que ela foi utilizada é que variaram e projetaram nesse uso diferentes tonalidades. Ora, ao focarem sobretudo aspetos de integração, coerência e estabilidade, algumas perspetivas teóricas (em especial a da "cultura e personalidade", o funcionalismo e o funcionalismo-estrutural, mas também nalguma medida o interpretativismo e o estruturalismo) contribuíram para emprestar à noção de cultura conotações adicionais, ainda que extrínsecas conceito em si em si (Brumann 1999).
Estas conotações geradas por ênfases teóricas específicas acentuaram-se também por via da antropologia americana. Como refere A. Kuper (1999), foi aí que mais se fez sentir a influência do funcionalismo de T. Parsons, com a repartição do estudo da sociedade e da

se trata pois de "cultura" no sentido de erudição ou alta cultura, por exemplo, que faz dizer-se de uma pessoa que "é culta"[14]. É relativa a ideias, valores, práticas, maneiras mais ou menos partilhadas de ver e entender o mundo que emergem como coordenadas de navegação na vida coletiva[15].

Porém a cultura não é uma entidade fixa. Não é, tão pouco, uma entidade, com uma existência própria, independente dos indivíduos. Não é algo separável das relações sociais tal como elas se desenrolam no dia-a-dia. Aquilo a que chamamos cultura é apenas uma abstração artificial. Em si mesma não tem conteúdo concreto, não é uma coisa em si, capaz de fazer coisas. Isto é, embora seja real, não tem uma existência própria separada desta socialidade (não apenas presencial, mas incluindo os media)[16]. A cultura não é tanto algo que se tem, mas algo que vai sendo feito por uma variedade de pessoas.

São as pessoas que, na relação umas com as outras, a vão criando e transformando – é portanto um produto intersubjetivo. Não é bagagem, ou *chip* que programaria indivíduos como clones, mas sim, para utilizar uma metáfora de G. Baumann (1999: 26), um concerto ou uma sessão jazzística de improvisação. Pode ser comparada à música que um conjunto de indivíduos vai produzindo de maneira mais ou menos improvisada a partir de coordenadas comuns, isto é, de uma improvisação guiada, sem pauta nem maestro, com base nalgum conhecimento partilhado. À medida que tocam vão criando uma realidade nova. Essa música só existe no ato

---

cultura em dois campos disciplinares separados. Tal teria, no passado, levado a antropologia americana a centrar-se nos aspetos mentais (em símbolos, ideias, representações, valores), que foram assim constituídos em objeto de estudo autónomo, desligado da ancoragem social e dos aspetos de diferenciação social (quando não eram transformados numa explicação, i.e., como aquilo que determinaria por si só os comportamentos). Ainda segundo Kuper, na tradição europeia, em contrapartida (na senda de Durkheim, Marx, Weber), ideias e relações sociais continuaram a ser estudados como aspetos fortemente relacionados entre si, portanto não separáveis.

[14] A definição de "cultura" avançada por Tylor em 1871 (1958), na sua obra *Primitive Culture*, é uma das primeiras a diferenciá-la claramente de uma aceção erudita, considerando-a "um todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade *(tn)*".

[15] Neste sentido a cultura tem alguns pontos de contacto com a noção de *habitus* proposta por P. Bourdieu (2002 [1972]), um conhecimento incorporado que faz com que as pessoas tenham uma noção de como se comportar sem que tenham de refletir constantemente no que fazem, como andam ou como falam, e que é engendrado na prática por indivíduos relacionando-se uns com os outros. É por isso que não preexiste propriamente a esses indivíduos – ou só lhes pré-existe até certo ponto. Ele vem de trás, não o inventam do nada e apresenta uma relativa estabilidade, mas apenas se manifesta como produto sempre emergente e nunca acabado de pessoas concretas.

[16] A noção de cultura como algo independente dos indivíduos, acima deles e dirigindo as suas ações teve de facto no passado expressão entre alguns antropólogos, como no caso de A. Kroeber (1917). No contexto em que surgiu esta perspetiva a intenção, tal como em Boas, era sobretudo a de contrapor cultura a "raça" e de afirmar que as diferenças humanas resultavam de um comportamento aprendido, não da natureza – o que na altura era científica e civicamente bastante progressista. Kroeber referiu-se à cultura como uma entidade superorgânica, não redutível a fatores raciais, e como uma realidade com a sua lógica própria, só explicável nos seus próprios termos (i.e., culturais) (Barnard e Spencer 2010: 171). Mas acabou assim também por separar a cultura de quaisquer outros fatores (sociais, psicológicos). Pouco mais tarde, porém, E. Sapir (1949 [1932]) localizaria a cultura nas interações entre indivíduos concretos, não separada deles, e contemplando diferenças inter e intra-individuais: "Frequentemente, se não tipicamente, [cada indivíduo] representa mais do que uma subcultura, e o grau em que o comportamento socializado de cada um pode ser identificado [...] com a cultura generalizada de um grupo varia enormemente de pessoa para pessoa [...]. O verdadeiro locus da cultura está nas interações de indivíduos específicos e [...] no mundo de significados que cada um poderá abstrair para si próprio a partir da participação nessas interações. É impossível pensar num qualquer padrão cultural que possa ser relacionado com a sociedade enquanto tal. O conceito de cultura [...] é necessariamente uma ficção estatística" (*ibid*:515-16).
Na verdade, como vários autores referiram, a versão de "cultura" que viria a suscitar fortes críticas nunca terá sido dominante nem entre os antropólogos clássicos (cf. Boddy e Lambek 1997, Brightman 1995, Brumann 1999, Fox 1991, e especificamente Darnell 1997sobre Sapir, e Urban 1993 sobre Boas).

de ser tocada e a cada novo encontro sofrerá alterações, reajustes e variações. Tal como essa música não existe sem os intérpretes, assim sucede com a cultura, que só existe através do desempenho conjunto de uma variedade de indivíduos. Não é um objeto acabado – esse é um entendimento essencialista da cultura. É um processo, algo que se está sempre a fazer e a moldar na interação com os outros, na atividade social. E se por acaso os músicos decidirem, por um ato consciente e deliberado, fixá-la ou repeti-la tal como julgam tê-la executado na primeira vez – na origem -, tornar-se-á já noutra coisa, como sucede com qualquer "tradição" num novo contexto. Dizer-se o mesmo numa situação nova é já dizer-se algo com um sentido diferente daquele motivado pela situação anterior. A cultura muda mesmo quando se quer repetida.

É por isso que, de acordo com um entendimento processual da cultura, não tem muito sentido falar-se em "cultura de origem" a propósito dos imigrantes e das suas condições de integração nos países de destino (Cuche, 1999: 165). Mais uma vez, a cultura não é um pacote compacto que se possa trazer nesta deslocação. Não se transporta uma "cultura" como uma mala. O que se desloca são os indivíduos. E estes indivíduos, imigrando, vão adaptar-se a um novo contexto e interagir com outros culturalmente diferentes. Desses contactos vão resultar outras elaborações culturais. A noção de "cultura de origem" não dá conta desta transformação inevitável, porque supõe a cultura como um todo acabado que é transponível intacto para um novo contexto. Contudo, muda o contexto, muda "a cultura". No caso dos filhos dos migrantes, já nascidos no país de acolhimento, a noção de "cultura de origem" ainda é mais desadequada uma vez que não cresceram sequer no país dos seus pais.

Por isso se não é falsa a ideia segundo a qual a cultura é herdada, apenas em parte é verdadeira, porque não é herdada à maneira de um património que passa de geração em geração. É adquirida junto da família e em interação com ela, mas também na interação regular com outras pessoas. É neste quadro social mais geral que ela se constrói em elaboração permanente. Ou seja, a cultura é flexível, não pode ser fixada num conjunto de traços estereotipados. Não é um dispositivo que produziria cópias idênticas de indivíduos, determinando o que são, pensam e fazem. Tão-pouco a língua que falamos determina o que dizemos e como o dizemos uns aos outros – aliás, ao ser falada a língua vai sendo ela própria transformada. A cultura apenas proporciona algumas coordenadas de partida para navegar no mundo. Há sempre uma margem de jogo onde está a liberdade e a criatividade dos indivíduos. Por isso ela está sempre a refazer-se. Em pouco tempo pode mudar a maneira de falar e de se cumprimentar, de encarar o casamento, de lidar com o nascimento e os rituais funerários, de lidar com a natureza ou a pobreza, etc.

Mas a cultura é também dinâmica precisamente porque não é inteiramente uniforme e homogénea. As suas peças não se integram totalmente umas nas outras Pode haver disputas em torno dos significados que orientam as vidas coletivas. Ela é internamente diferenciada e negociada em termos de categorias de género, idade, classe, por exemplo: homens e mulheres, chefes e subordinados, ricos e pobres, novos e velhos podem não ter as mesmas perceções sobre o mundo em que vivem.

Além disso, cada um de nós não apresenta apenas uma só inserção coletiva, um só sistema de navegação cultural ou de produção de sentidos, em interação com um só conjunto de pessoas. Combinamos vários, de muitas maneiras. Além de participarmos numa coletividade nacional, étnica ou religiosa, inserimo-nos também numa região ou numa comunidade

linguística particular, alinhamo-nos em várias categorias sociais, ocupacionais, recreativas e cívicas: estudantes ou trabalhadores, "góticos", montanhistas, *motards*, ambientalistas, militantes de um partido político, *maçons*, escuteiros... Por outras palavras, as clivagens culturais não recortam blocos simples, homogéneos, coexistindo lado a lado como um mosaico ou uma manta de retalhos. Pelo contrário, as identificações culturais intersetam-se, cruzam-se e agregam-se de maneira complexa, produzindo combinações múltiplas, flexíveis e variáveis.

É por isso que não se pode presumir "as culturas" como unidades separadas ou paralelas, como sucede em certas visões multiculturalistas das sociedades contemporâneas. Há várias continuidades, núcleos de inteligibilidade comum, assim como há descontinuidades entre uma grande variedade de conjuntos possíveis. A cultura não está especialmente associada a um grupo com fronteiras precisas, seja qual o nível de análise a que nos coloquemos - para cá ou para lá do Estado-nação. A noção de *subcultura* partilha, em certa medida, da mesma visão essencialista, isto é, a de múltiplas culturas coexistindo numa unidade nacional maior, mas sendo cada uma delas distinta, uniforme e consensual. Esta noção na verdade apenas transfere o problema para um outro nível, para unidade mais pequenas.

Em suma, o conceito de cultura apresenta hoje duas faces divergentes: na aceção do senso comum, a cultura é entendida como o modo de vida ou tradição partilhada de um grupo. Faz-se aqui equivaler "grupo étnico" e "grupo cultural", ou comunidade política (Estado-nação) e comunidade cultural. As "culturas" seriam unidades distintas e separadas, internamente homogéneas e integradas, e envolveriam valores e sentidos relativamente fixos. Na perspetiva antropológica a cultura é mais fluida, menos uniforme e unanimista. É entendida menos como uma herança, ou um produto acabado, do que como um repertório relativamente aberto de estilos e modos de conduta, um conjunto de valores pragmáticos sempre em construção. Daí que alguns antropólogos prefiram utilizar o adjetivo "cultural" em vez do substantivo "cultura" (e.g. Abu-Lughod 1991, Appadurai 2005 [1996], Borofsky 1994, Keesing 1994). De qualquer modo, e independentemente desta opção, na investigação propriamente dita os antropólogos usam não tanto este vocábulo mas todo um vocabulário diferenciado no âmbito das análises especializadas dos fenómenos sociais e culturais (como a religião e o parentesco, por exemplo). Por isso, se o termo "cultura" desaparecesse, nem por isso deixariam de continuar a analisar as diferentes maneiras de se ser humano.

Porém, mau grado justificadas críticas (cf. nota[11] e ainda Fox e King 2004, Kuper 1999) mesmo entre aqueles que preferem conservá-lo (e.g. Barth 1994, 2002, Yanagisako e Delaney 1996 Hannerz 1996), o termo "cultura" faz agora parte do vocabulário público e tem uma existência social e política que não só não pode ser ignorada, como deve também ser ela própria objeto de estudo (Bruman 1999, Grillo 2003). Por outras palavras, o que importa não é censurar como erradas e desmascarar como falsas as retóricas essencialistas associadas aos usos comuns ("leigos") da noção de cultura – e ainda menos riscar o vocábulo do léxico da disciplina. É antes estudá-las como qualquer outro fenómeno social e perceber como, em que contextos concretos, porquê, para quê e com que efeitos elas têm força e se tornam apelativas. O próprio recurso a uma retórica essencialista por parte dos indivíduos (por exemplo, por um líder étnico evocando uma suposta unidade ancestral ligando o coletivo que pretende mobilizar) é em si mesmo um ato cultural e não faz menos parte do processo de elaboração da cultura por parte destes. Mas além disso, e mais importante ainda, não se trata apenas de opor um discurso "técnico"

(processual) a um discurso "leigo" (essencialista) sobre a cultura. Como notou G. Baumann (1999: 92-95), as próprias visões leigas oscilam entre um e outro discurso. Se em certas circunstâncias os indivíduos utilizam discursos essencialistas sobre a cultura e afirmam identidades reificadas (*nós somos isto*, *eles são* aquilo), noutras são levados a recorrer a uma visão processual para interagirem com os mais variados "outros" no quotidiano. As identidades fixas desdobram-se em identificações múltiplas, variáveis e flexíveis, as diferenças absolutas dão lugar a diferenciações relativas ("todas as religiões têm a ver com Deus, cada qual reza à sua maneira"). Trata-se pois de perceber esta oscilação, quando e em que contextos se passa de um discurso essencialista para um processual.

Leituras principais:

BAUMANN, Gerd: 1999, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge. Cap. 7.

GARCÍA GARCÍA, J.L.G, 2007, "Cultura", em A. Barañano, J. L.García, M. Cátedra, M. J. Devillard; (orgs.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, Editorial Complutense.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: 2004, "Estado Nação e Multiculturalismo", in Vale de Almeida, M., *Outros Destinos*, Porto, Campo das Letras.

Leituras de aprofundamento:

TURNER, T. 1994. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalist Should be Mindful of it? in D. T. Goldberg, *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

KUPER, Adam (1999), *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard University Press. (disponível tradução espanhola)

BRUMANN, C. 1999. "Writing for Culture: Why a Successful Concept Should not be Discarded". *Current Anthropology*. 40 (February).

FOX, R.; KING, B. (eds.). 2002. *Anthropology Beyond Culture*. Oxford. UK: Berg.

3.ETNOCENTRISMO E RELATIVISMO. DO RELATIVISMO METODOLÓGICO AO RELATIVISMO ÉTICO

Referiu-se acima que cada um de nós pode funcionar alternadamente em dois registos na vida concreta e nas relações com os variados outros que nos rodeiam, passando de um registo que postula identidades fixas, ligadas a diferenças absolutas, para identificações flexíveis e diferenciações relativas. Tal leva-nos agora a uma questão vizinha: a do relativismo e etnocentrismo. Como referiu M. Brown (2008), noções populares sobre a relatividade das "culturas" estão quase tão amplamente distribuídas pelo mundo fora como as etnocêntricas,

embora tendam a ser mais silenciadas e a manifestar-se de maneira menos ruidosa. Na sua formulação teórica clássica, o relativismo cultural ficou associado a F. Boas e ao culturalismo americano mas, ao invés do que por vezes se alega, não é um produto exclusivo da tradição intelectual "ocidental".

Na sua formulação boasiana, o relativismo cultural professa que cada sociedade ou "cultura" é única, qualitativamente diferente e com uma coerência interna própria, sendo por conseguinte absurdo ordená-las umas em relação às outras numa escala valorativa universal. Oposta a esta, o etnocentrismo é a tendência para considerar os valores, práticas e visões do mundo do grupo em que fomos socializados (ou "endoculturados") superiores aos de *outros*. A distorção etnocêntrica não se expressa apenas no modo como avaliamos os *outros* através de julgamentos morais e hierarquizantes, mas também, de modo geral, em usar na sua leitura parâmetros e conceitos que são sobretudo relevantes - ou que apenas têm sentido - para nós, não para esses *outros*.

Tal como sucede com o etnocentrismo, há muitos graus e variedades de relativismo. Enquanto doutrina genérica, o relativismo cultural clássico foi acesamente criticado nas suas versões mais extremas, a começar pelos próprios antropólogos, sobretudo nalguns aspetos que muitos deles consideram hoje datados – quer face à teoria contemporânea sobre a cultura quer face às próprias características da contemporaneidade. Entre os problemas principais apontados ao relativismo clássico contam-se o de i) tender a exagerar a coerência interna de cada "cultura", vista como um todo fechado, ii) absolutizar as diferenças e subestimar a possibilidade de as transcender, e iii) implicar um minimalismo moral armadilhado, já que se pode prestar a legitimar todos os abusos. J. Pouillon escreveu que "nos extremos, relativismo e etnocentrismo tocam-se na medida em que ambos fecham cada indivíduo na respetiva cultura. A diferença resume-se a que num caso [relativismo] reconhece-se a pluralidade das prisões, enquanto noutro [etnocentrismo] nem se dá pela existência de uma" (1975: 148, *tn*).

Mas há que diferenciar entre três tipos de relativismo, pois as suas implicações são muito díspares:

Relativismo metodológico. Trata-se de um relativismo meramente descritivo e imprescindível à prática antropológica. Consiste em suspender os juízos de valor sobre as variações do comportamento humano observado, de maneira a poder compreendê-las à luz do contexto social e cultural em que se inserem (ou compreendê-las a partir do ponto de vista nativo). Pode ser também considerado uma forma de contextualismo (Jarvie 1993).

Relativismo cognitivo ou epistemológico. Diz respeito a diferentes formas de conhecimento em diversas sociedades, as quais seriam incomensuráveis entre si do ponto de vista da arquitetura conceptual com que cada uma funcionaria. Ou seja, as sociedades poderiam apresentar conceitos e formas de pensamento tão radicalmente diferentes que a inteligibilidade mútua seria impossível. Levado às suas últimas consequências lógicas, este tipo de relativismo nega a própria possibilidade de comparação ou tradução intercultural – i.e., de encontrar quaisquer equivalências nas diferenças -- logo, o próprio ofício do antropólogo. Porém, embora a tradução de noções, conceitos e formas de pensamento seja sem dúvida difícil e rodeada de

problemas (e.g. a noção de "mana", Bonte e Izard 1991), antropólogo algum jamais se deparou com formas tão radicalmente alienígenas que desistisse de antemão de as descrever. Além disso, os ciências cognitivas têm mostrado que muitos aspetos da cognição humana são universais, por muito que possam ser infletidos ou modulados pela cultura (Sperber 1985).

Por fim, num planeta cada vez mais interconectado, com uma intensa circulação de informação, ideias e pessoas, a ideia de mundos conceptuais totalmente autónomos e radicalmente diferentes é cada vez mais implausível (Brown 2008). Mas as implicações deste tipo de relativismo seriam também extra-cognitivas, pois não é apenas a inteligibilidade mútua que estaria em causa. A comunicação e diálogo intercultural estariam também comprometidos à partida. Para quê tentar dialogar se é de antemão impossível compreendermo-nos?

Relativismo ético ou moral. Tão ou mais criticado que o relativismo cognitivo, o relativismo moral sustenta que todos os valores são igualmente válidos na medida em que tenham sentido dentro da comunidade que os perfilha. Ou seja, qualquer prática seria defensável desde que essa comunidade a considerasse tradicional. No mínimo, esta posição filosófica tanto pode apelar a uma atitude de tolerância intercultural, como alimentar uma complacência política perante situações repressivas e violentas. Em nome da autonomia cultural esta posição pode de facto implicar, no limite, uma compartimentalização ética passível de inibir qualquer ação em prol dos direitos humanos. Regressar-se-á a este ponto adiante, a propósito da questão dos direitos humanos universais. Se o relativismo metodológico é consensual entre os antropólogos, o mesmo está longe de suceder com este tipo relativismo. Deve-se ressalvar, porém, que a ampla crítica que suscitou dirigiu-se em boa parte a uma grotesca simplificação imaginária que na verdade poucos antropólogos professaram.

Mas negar que as diferenças sejam absolutas não quer dizer que sejamos absolutamente semelhantes. A semelhança e a diferença radicais são apenas hipóteses caricaturais num debate de extremos. Há um amplo terreno entre eles onde se encontra o mundo concreto em que vivemos. Para compreendê-lo continua a ser necessário não subestimar a importância da diferença, como se viu acima. E o relativismo cultural da antropologia – o metodológico – é imprescindível para estudar a diversidade. Referindo-se à tendência para menorizá-la que vê inerente a algumas críticas do relativismo, C. Geerz (1984: 276) sustenta: "O que há a objetar ao antirelativismo não é que rejeite uma abordagem do conhecimento em que 'tudo-depende-do-ponto-de-vista' [o mundo seria da cor dos óculos que cada um usa], ou uma abordagem da moralidade que se limite ao provérbio 'em-Roma-sê-romano'. É sim que imagine que essas duas atitudes só possam ser derrotadas colocando a moralidade fora da cultura e o conhecimento fora de ambas. Isto já não é mais possível [à luz de tudo o que a antropologia tem mostrado]. Se queríamos verdades caseiras, devíamos ter ficado em casa (*tn*)".

Leituras Principais:

BROWN, Michael: 2008, "Cultural Relativism 2.0", *Current Anthropology*, 49 (3) : 363-383.

ROWLAND, R: 1987, *Antropologia, História e Diferença. Alguns aspectos*, Afrontamento.

ULIN, R: 1990 [1984], *Antropologia e Teoria social*, Siglo Veintiuno Editores.

Leituras de aprofundamento:

GEERTZ, Clifford: 1984, "Anti-antirelativism", *American Anthropologist*, 86 (2): 263-278.

HOLLIS, M; LUKES, S. (orgs.): 1982, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.

RENTELN, A. D: 1988, "Relativism and the Search for Human Rights", *American Anthropologist*, nº 90: pp. 56-72.

4.CULTURA E DIREITOS HUMANOS: NOÇÕES ELEMENTARES

Como se referiu atrás, os discursos da identidade apropriaram-se da noção de cultura e por vezes usam o seu idioma para reivindicar um maior acesso à cidadania. Ou seja, a linguagem da cultura pode ser usada instrumentalmente para combater a desigualdade - desigualdade de oportunidades, desigualdade perante a lei, desigualdade de direitos humanos. O enfoque na cultura começou, assim, a fazer parte dos movimentos sociais.

Num apanhado histórico, Nancy Fraser (1997) mostrou como esse enfoque começou a integrar o discurso dos direitos a partir dos anos 1970 e correspondeu a uma viragem na gramática das reivindicações políticas. Nos anos 1960 lutava-se na Europa e na América do Norte pela igualdade política e económica de grupos em desvantagem por razões de "raça" e classe. Noutras regiões, (e.g. Sudeste Asiático, América Latina), lutava-se sobretudo contra a exploração neocolonial. Tomava forma algum desencanto com as práticas legislativas e judiciais das democracias liberais e com os resultados dos seus modelos de justiça neutra e de igualdade formal. Os direitos cívicos, inerentes a um contrato social básico entre os indivíduos e o Estado, estavam longe de serem usufruídos por todos os cidadãos por igual – além de se verem excluídos deles os não nacionais (como é o caso dos imigrantes, sobretudo indocumentados). A luta pelos direitos cívicos assente na ideia da igualdade de direitos entre cidadãos individuais começa a dar lugar, em vários casos, a uma outra lógica: a de que a luta contra as discriminações não era apenas uma questão de direitos individuais, mas coletivos ou de grupos – étnicos ou religiosos. As tentativas para combater as discriminações sociais começaram então a focar-se na cultura e em identidades de grupo. Revalorizaram-se marcadores étnicos e raciais antes conotados de maneira negativa, como sucedeu com o movimento *Black Power* e o dos índios americanos. Estes movimentos começaram a criticar o ideal do *melting pot* e a celebrar a sua diferença face à maioria branca. Noutros casos, criaram-se mesmo novos marcadores étnico-raciais, antes inexistentes.

Algumas Conjunções: direito à cultura; direitos como cultura; direitos *versus* cultura

Tal como o discurso da diferença cultural emerge hoje cada vez mais como um discurso globalizado, o mesmo sucede com o dos direitos humanos. Sendo historicamente específico, é

hoje adotado em contextos bem distantes dos contextos originais, ligados às revoluções francesa e americana. O encontro destas duas linguagens deu já origem a uma abundante literatura antropológica. Jane Cowan et al (2001, 2009) recensearam várias conjunções possíveis entre cultura e direitos. Sumariamente:

Direito *à* cultura - existem já vários instrumentos internacionais que protegem o direito de um indivíduo "à sua cultura" e a usufruir dela. São os chamados "direitos dos povos indígenas", direitos esses que de um modo geral encorajam a diversidade e reprovam a repressão de minorias dentro das fronteiras nacionais. Mais uma vez a cultura é entendida aqui como coisa, neste caso uma coisa de valor intrínseco que deve ser protegida (voltaremos a esta questão no final desta secção). É este entendimento que está presente quando aspetos culturais são patenteados.

Direitos *como* cultura - O discurso dos direitos envolve ele próprio especificidades que podemos considerar como culturais ao acusarem a marca do contexto cultural onde nasceram: por exemplo, especificidades relativas às conceções de pessoa e de socialidade. Nesta linha, o discurso dos direitos é também um discurso que *estrutura* o modo como vemos o mundo. Algumas das noções estruturadoras subjacentes são, por exemplo, i) o individualismo que está na sua conceção, ii) a enfatização de certos aspetos da coexistência humana, como os direitos do indivíduo, em vez de outros, como os seus deveres e as suas necessidades, e iii) o facto de lidar com o sofrimento de maneira técnica e legalista.

Nesta "cultura dos direitos" não só o discurso e as ideias são estruturadores, as práticas também o são. As batalhas pelos direitos humanos implicam que as pessoas se envolvam num certo tipo de processos políticos e legais que favorecem determinadas maneiras de apresentar as violações de direitos, e só essas, bem como os motivos e a subjetividade das vítimas. O que não é apresentado de acordo com esse formato e padronização não chega sequer a ter oportunidade de ser apreciado.

Direitos *versus* cultura. Esta última formulação da relação entre direitos e cultura começou por ser uma relação de oposição, em que o reconhecimento de um termo parecia implicar a rejeição do outro. Encarar esta relação como uma oposição binária radica num velho antagonismo político-filosófico: o particularismo do romantismo alemão do séc. XIX e o universalismo do iluminismo francês. A expressão recente da tensão entre o desejo de estabelecer direitos universais e a consciência da existência de diferenças culturais assume muitas vezes a forma de um convite a escolher entre universalismo e relativismo cultural, como se estes fossem desde logo necessariamente inconciliáveis. Mas antes mesmo de procurar explorar o terreno de compromisso possível entre ambos, pode ser falacioso e redutor colocar de antemão os conflitos nestes termos. Raramente estão apenas envolvidos direitos e cultura, como o ilustram alguns exemplos:

-Alguns Estados asiáticos defenderam ser justificável resistir a acatar o respeito pelos direitos humanos universais dada a raiz ocidental que lhe atribuem e para poder preservar os seus próprios valores culturais. Porém, as elites que tendem a mostrar-se mais ardentes na defesa dos chamados valores asiáticos são em geral as que noutros aspetos se têm por mais

"ocidentalizadas" e as que abraçaram com mais entusiasmo a industrialização. Na verdade, esta rejeição pode ser mais uma tática política para afirmar a soberania do Estado e para resistir às denúncias internacionais de violência política e de repressão interna dos dissidentes. Por conseguinte, a retórica do relativismo cultural pode camuflar um mero oportunismo político que pouco tem a ver com uma preocupação com os valores culturais.

Além disso, a violência do Estado e a repressão exercida por este pode assentar ela própria em "valores culturais" quando é dirigida contra populações indígenas e informada pelo racismo de elites. As ditaduras militares que se sucederam em vários países da América Latina ilustram-no bem, entre muitos outros exemplos possíveis abundantemente distribuídos por todos os continentes.

-Não tem também sentido apresentar estes dois termos como mutuamente exclusivos numa altura em que são precisamente os grupos mais pequenos e marginalizados dos chamados países do quarto mundo quem usa agora os *fora* internacionais como instâncias privilegiadas para expor as suas reivindicações. Como o coloca Cowan, já não é possível persistir em imaginar um qualquer grupo indígena remoto que nunca tenha ouvido falar de direitos humanos. Assim, um discurso "indígena" que na dicotomia direitos /cultura tende a ser à partida identificado com a polaridade cultura, na verdade é também constituído e transformado pelo discurso dos direitos humanos e pela interação com as instituições internacionais. Isto é, os campos culturais são também hoje decisivamente influenciados por estes significados e relações externas.

Para mais, do mesmo modo que globalização não equivale, como vimos, a "ocidentalização" mas pode envolver rediversificação, também a globalização de valores políticos como os direitos humanos e a transnacionalização de valores jurídicos não equivale a uniformidade. Pode envolver, ao contrário, mais pluralização Primeiro, ao dar origem a combinatórias flexíveis entre identidades sociais e políticas a diferentes níveis no modo como se lida com os recursos legais disponíveis (transnacionais, nacionais, locais/tradicionais). Segundo, porque os códigos normativos e jurídicos já não são criados num contexto de separação e isolamento (dentro de regimes culturais encapsulados), mas de relação e integração. A interconexão pode dar origem a justaposições e interações entre ordens normativas, morais e jurídicas que se influenciam mutuamente (Wilson 2004). A globalização também se acompanha aqui de vernacularização e de apropriações locais criativas e diferenciadas.

-Por fim, é também por razões internas a um grupo cultural que pode ser redutor uma oposição simplista e em bloco entre direitos e cultura. É certo que a questão da diferença cultural se coloca, por exemplo, a propósito dos cortes genitais femininos e pode envolver diferentes noções de integridade corporal. Mas mesmo nas comunidades em que ela ocorre esta prática cultural não é necessariamente apoiada de maneira consensual. Muitas organizações feministas africanas contestam-na. Mais uma vez, é apenas o relativismo essencializante que postula a cultura como um sistema de significados e valores cortado do exterior, internamente uniforme, partilhado por todos os membros de uma sociedade, e se abstrai das diferenças de poder entre eles ou dos conflitos internos em torno desses valores. A cultura é mais dinâmica e internamente diferenciada do que isso. Regressar-se-á a esta questão adiante. Seja como for, a relação entre direitos e cultura não pode já ser equacionada no quadro clássico da oposição entre universalismo e relativismo, sobretudo à luz de atuais dinâmicas globais e transnacionais.

Quem são os portadores dos direitos humanos ?

Problematizando alguns debates sobre o binómio cultura/direitos, Terence Turner (1997, 2007) procedeu a um balanço incisivo daquilo que constitui uma perspetiva antropológica contemporânea combinando posições universalistas e relativistas. Que entidades devem ser portadoras de direitos humanos? Se uma posição de universalismo liberal postula à partida que deve ser o indivíduo o portador irredutível de direitos humanos, e não entidades coletivas como grupos, "culturas" ou comunidades sociais, por outro lado o que faz de um indivíduo um ser "humano" são as relações sociais que estabelece com outros seres humanos. A ideia de uma natureza humana universal personificada em indivíduos isolados e pré-sociais é uma ficção e uma abstração simplista. "A 'humanidade' não é uma propriedade do indivíduo considerado independentemente das relações sociais, mas sim uma qualidade construída e limitada por essas relações" (Turner 2007: 57).

Enquanto direitos a ser-se humano, estes direitos devem proteger a faculdade de os indivíduos, enquanto agentes sociais, se tornarem humanos. Por isso, se um grupo ou uma categoria social não é sujeito de direitos enquanto tal, poderá sê-lo a partir do momento em que sejam negados os direitos humanos dos seus membros nessa base, isto é, pelo simples facto de pertencerem a esse grupo. Nesse caso, a categoria (um grupo étnico ou racial, grupos indígenas e respetivos territórios, uma casta) poderia ver-se outorgado um direito coletivo que, na sua essência, representa a soma dos direitos dos seus membros.

Tais direitos coletivos – enquanto soma de direitos individuais -- não capacitam portanto essas e outras entidades (por exemplo, as autodefinidas como uma comunidade pelo facto de partilharem uma identidade cultural ou uma religião), a anularem os direitos dos seus membros individuais; tão pouco podem servir de base a pretensões individuais ou grupais para "desenvolver a identidade e os valores próprios a expensas de outros grupos e indivíduos diferentes, ou a impedir a estes últimos um desenvolvimento autónomo e distinto " (*ibidem*: 60).

Em suma, ao tratar "diferenças coletivas como 'humanas' no sentido de diferenças individuais, mas ao mesmo tempo considerando que os direitos individuais implicam uma dimensão coletiva" (*ibidem*: 61) este é um exemplo de um critério capaz de conciliar a dimensão coletiva e individual do 'humano', bem como de fazer dialogar universalismo, por um lado, e, por outro, relativismo enquanto princípio de reconhecimento da importância incontornável das diferenças.

Este debate genérico pode depois ser filtrado de várias maneiras para níveis e contextos mais específicos, como o dos aparelhos legislativos nacionais e o modo como os Estados lidam nas práticas judiciárias com a diferença, criminalizada ou não. É em parte por este ângulo que é pensada por John e Jean Comaroff (2004) a tensão universalismo e relativismo num contexto pós-colonial e poli-cultural, onde o aparente embate entre cultura e universalismo liberal parece apresentar-se de maneira extremada, envolvendo condutas perigosas - por vezes mortes - e imputações de bruxaria. Trata-se da África do Sul, uma democracia liberal moderna que preza ao mesmo tempo a indivisibilidade jurídica do Estado e a diferença cultural como direito. J. e J. Comaroff mostram como na prática (ou através de uma jurisprudência prática) se vai inventando um diálogo que tem em conta preocupações africanas contemporâneas sem que se negue a razão legal de raiz Euromoderna (ver também a este propósito Sousa Santos, 2006). Em vez de ver no relativismo e no universalismo alternativas entre as quais se tem que escolher de uma vez

por todas, é preferível encarar a tensão que existe entre ambos como sendo parte de um processo contínuo de negociação de normas locais e globais cada vez mais inter-relacionadas e em permanente mutação - seja no tribunal, na arena legislativa ou nas lutas políticas.

Leituras principais:

COWAN et al (ed.): 2001, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press.

WILSON, R. H: 2004, "Human Rights", in D. Nugent e J. Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics,* Blackwell: 231-247.

TURNER, T: 2007, "Derechos Humanos" em A. Barañano, J. L.García, M. Cátedra, M. J. Devillard; (orgs.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, Editorial Complutense

Leituras de aprofundamento:

GOODALE, Mark: 2009, *Human Rights. An Anthropological Reader*, Wiley-Blackwell.

SOUSA SANTOS, Boaventura. : 2006, "Para uma concepção intercultural dos direitos humanos", in *"A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política":* Porto, Afrontamento.

WILSON, R. H; MITCHELL, J. (orgs.): 2003, *Human Rights in Global Perspective*. *Anthropological Studies of Rights*, Routledge.

Atividade formativa

Discussão dos textos:

I-Documentos de imprensa (reportagem e opinião):

i) sobre um projeto-lei apresentado em Portugal à Assembleia da República para criminalizar a MGF.

ii) sobre cortes genitais não terapêuticos (rituais e cosméticos): a "mutilação genital feminina" (MGF) em Portugal e as cirurgias genitais cosméticas no Reino Unido.

II-DEMBOUR, Marie-Bénédicte: 2001, "Following the Mouvement of a Pendulum : Between Universalism and Relativism", in Cowan et al (ed.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press.

-CARDEIRA DA SILVA, Maria: 2007, "A 'Guerra' Contra a Mutilação Genital Feminina" in A. Frade (org.), *Por Nascer Mulher. Um Outro Lado dos Direitos Humanos*, Lisboa, APF.

Textos de apoio:

-CUNHA, Manuela (2013) "Género, Cultura e Justiça: A Propósito dos Cortes Genitais Femininos [Gender, Culture and Criminal Justice: On Female Genital Cutting]", *Análise Social*, 209 (XLVIII) (4.º): 834-856.

http://hdl.handle.net/1822/27696

-CUNHA, Manuela; JERÓNIMO, Patrícia (2015) "Da lei, dos tribunais e das diferenças culturais", in M. Cunha (ed), in M. Cunha (ed), *Do crime e do castigo: temas e debates contemporâneos,* Lisboa: Ed. Mundos Sociais: 3-21.

http://hdl.handle.net/1822/40111

Enquadramento da discussão:

Pretende-se identificar algumas das armadilhas de um debate público organizado em dicotomias simples como cultura *vs*. indivíduo; relativismo *vs*. universalismo; diferença cultural vs. direitos humanos. A discussão dos textos começa por incidir sobre o tratamento jornalístico dos cortes genitais femininos cosméticos e rituais associados a diferentes etnicidades. Esta discussão é intercalada de um enquadramento da designação "mutilação genital feminina" (MGF) e situando as práticas a que ela se refere no contexto mais geral das intervenções não terapêuticas de modificação genital, femininas e masculinas, de universos culturais próximos ou distantes[17]. Procura-se promover uma aproximação reflexiva à designação MGF e ao seu potencial exotizador comparando-a com outras intervenções que procuram modelar o corpo à luz de conceções de pessoa, de sexo/género, fazendo "acertos" na biologia e ajustando as conceções biológicas a esses modelos (cf. Degregori 2001). Por outro lado, assinala-se a diversidade de realidades, sentidos e experiências que se escondem sob a terminologia uniforme MGF, assim como a sua variável envergadura, riscos ou impacto na saúde (Ahmadu 2007). Procura-se sublinhar a necessidade de cautela metodológica no enquadramento do problema, devendo este levar em conta i) que as práticas de modificação genital não existem como uma categoria única, mas ocorrem em coordenadas geográficas, culturais e religiosas muito diversas (Walley 2002); ii) que a categoria MGF é ela própria tão historicamente constituída e envolta em dinâmicas de poder como os fenómenos a que se refere; ii) que a atenção à historicidade de ambas é a única via para contrariar retratos sensacionalistas do problema e para ultrapassar a falsa escolha entre a indiferença cívica do relativismo ético e a cega indignação moral.

A questão do consentimento e do constrangimento social e cultural em sociedades pluriculturais contemporâneas permite desdobrar a discussão em duas dimensões específicas para efeitos pedagógicos, envolvendo elas respetivamente mulheres adultas e crianças. No primeiro caso (adultos) - e como o colocou Maria Cardeira da Silva (2007: 23) referindo-se aos riscos de tratar diferenciadamente práticas consideradas nocivas e atentatórias dos direitos humanos consoante se trate de fenómenos culturais de maiorias ou de minorias - se é absolutamente certo que o relativismo cultural tem limites, então há que cuidar que esses limites sejam *universais*, quer dizer, aplicáveis de igual modo a todas as categorias culturais – e não apenas àquelas que correspondem a minorias associadas à imigração. Caso contrário, poderemos acabar por diminuir as liberdades *individuais* de elementos das minorias – no caso, de mulheres de etnicidades minoritárias. Se não são toleráveis práticas atentatórias dos direitos

[17] Incluem-se aqui cirurgias de cosmética genital feminina que são objeto de uma procura crescente sociedades euro-americanas – Portugal incluído – tais como labioplastias ou corte/redução dos lábios menores, vaginoplastias de estreitamento vaginal, redução do capuz do clítoris, entre outras, cuja potencial danosidade em termos de saúde sexual e reprodutiva é comparável à de práticas designadas por MGF (cf. Liao et al 2010; *The Guardian* 2009).

humanos por razões étnico-culturais, em contrapartida a repressão de tais práticas tão-pouco dever ser guiada - consciente ou inconscientemente - por essas mesmas razões. Decorre daqui que se uma "tradição" cultural não pode ser protegida por si mesma em detrimento dos direitos dos indivíduos, isto é, se estes últimos têm direito a resistir às normas e expectativas sociais e devem poder fazer escolhas, tão-pouco devem ver estes direitos diminuídos pela circunstância de se identificarem ou serem identificados com uma determinada "tradição".

No segundo caso (envolvendo menores), aborda-se o tratamento dado nos tribunais a casos de MGF em França, num conjunto de julgamentos recenseados em M. B. Dembour (2001). A França é o único país europeu que instaurou processos-crime contra pais que fizeram circuncisar as filhas, ou contra quem fez a operação. No entanto, contrariamente a países como o Reino Unido e a Suécia, países esses que adotaram leis específicas criminalizando a circuncisão feminina, na França têm sido instaurados processos com base na lei geral sobre ofensas corporais (a opção que prevalece em Portugal). Percorrendo esses julgamentos procura-se i) situar a tensão existente entre princípios gerais (formulados no idioma da lei ou no dos direitos humanos) e a complexidade das circunstâncias locais, ii) encarar relativismo e universalismo como realidades dinâmicas e não como visões do mundo estáticas e irreconciliáveis.

Será também analisado a esta luz, através de recortes de imprensa e do comentário produzido no texto de Cardeira da Silva, o debate sobre a mutilação genital feminina em Portugal, debate esse desenvolvido em torno de um projeto-lei de criminalização da MGF apresentado pelo Partido Popular à Assembleia da República. Tal projeto (inviabilizado) e tal debate tiveram a particularidade de se desenrolarem no desconhecimento sobre a realidade da MGF em Portugal, admitindo-se em ambos que ela seria inexistente ou residual. Este desconhecimento motivou algumas vozes a expressar preocupação quanto às motivações desse projeto, equacionando-as apenas com a uma tentativa de estigmatização de comunidades imigrantes.

Questões a discutir:

-Quais as características-padrão dos acusados nestes julgamentos? Quais as anomalias nesse padrão e quais as suas implicações em termos de jurisprudência?

- Quais os resultados desses processos-crime e como foram variando ao longo do tempo?

-Que argumentos recorrentes são avançados do lado da defesa e da acusação (tendo conta que as duas partes não divergem quanto à matéria de facto: ninguém contesta que a excisão foi praticada e que os acusados correspondem às pessoas envolvidas nela).

-Esses argumentos são alinháveis segundo os binómios universalismo/relativismo, cultura/direitos?

-A adoção de uma posição universalista implicou a opção pela pena de prisão efetiva? Conversamente, a opção pela absolvição traduziu uma posição relativista e o respeito pelos valores implicados na prática da excisão?

-O ativismo cívico e feminista de mobilização contra a excisão enquanto violação dos direitos humanos vai sempre de par com o apelo à criminalização desta prática?

BIBLIOGRAFIA

AAVV: 1997, *O que é a Raça? Um Debate Entre a Antropologia e a Biologia*, Lisboa, Espaço Oikos

ABELES, Marc; COLLARD, C., (eds.), 1985, *Age, Pouvoir et Société en Afrique Noire*, Montreal: Presses Universitaires de Mont Réal.

ABU-LUGHOD, Lila: 1991, "Writing Against Culture", *in* R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, School of American Research: 137-162.

ABU-LUGHOD, Lila: 1997, "The Interpretation of Culture(s) after Television", *Representations*, 59, pp. 109-134.

AHMADU, Fuambai S. (2007). Rites and wrongs: Excision and power among Kono women of Sierra Leone. In Shell-Duncan, B e Hernlund, Y. (eds.) *Female 'circumcision in Africa: Culture, change and controversy*. New Brunswick, Rutgers University Press. pp 283-312.

ALTHUSSER, Louis, 1972, *Pour Marx*, Paris: Maspero.

ÁLVAREZ DEGREGORI, Maria Cristina: 2001, *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*, Publicaciones d'Antropologia Cultural, Universitat Autónoma de Barcelona.

ANDERSON, Benedict: 2005 [1983], *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Ed. 70.

APPADURAI, Arjun (ed.): 1986, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

APPADURAI, Arjun, 1988, "Putting Hierarchy in its Place", *Cultural Anthropology*, 3 (1): 36-44.

APPADURAI, Arjun: 2005 (1996), "Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global", in *Dimensões Culturais da Globalização*, Lisboa, Teorema.

ARDENER, Edwin: 1975, "Belief and the Problem of Women", in S. Ardener (ed.) *Perceiving Women*, Londres: Malaby Press.

ASAD, Talal: 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.

ASAD, Talal: 1986 "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology" in J. Clifford e G. Marcus (eds.), *Writing Culture*, University of California Press: 141-164.

ASAD, Talal: 1993, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geerz", in T. Asad (ed.) *Genealogies of Religion*, Baltimore: John Hopkins University Press: 27-54.

BAILEY, Frederick: 1977 (1969), *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*, Oxford: Basil Blackwell.

BALANDIER, Georges: 1980, *Antropologia Política*, Lisboa, Presença.

BANTON, Michael: 1983, *Racial and ethnic competition*, Cambridge, Cambridge University Press.

BARNARD, Alan: 2000, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press.

BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan: 2010 [1996], *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge: Nova Iorque.

BARNES, John: 1961, "Physical and Social Kinship", *Philosophy of Sciences*, 28: 296.

BARNES, John: 1962, "African Models in New Guinea", *Man*, 62 (1) : 5-9.

BARNES, John: 1990, *Models and Interpretations. Selected Essays*, Cambridge University Press.

BARTH, Fredrik.: 1966, *Models of Social Organization*, Londres, RAI Occasional Papers 23.

BARTH, Fredrik: 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Boston, Little, Brown.

BARTH Fredrik: 1994, "A Personal View of Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology" in (Ed.) R. Borofsky, Assessing Cultural Anthropology, New York: McGraw-Hill: 349-60,

BARTH, Fredrik: 2002, "Toward a Richer Description and Analysis of Cultural Phenomena" in R. Fox e B.King (eds.): 2002. *Anthropology Beyond Culture*, Oxford: Berg: 21-35.

BAUMANN, Gerd: 1999, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge.

BAUMANN, Gerd & GINGRICH, Andre: 2004, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghan Books.

BELL, Daniel, 1973: *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books.

BENEDICT, Ruth: s.d. (1934), *Padrões de Cultura*, (cap. "A integração da cultura") Lisboa, Livros do Brasil.

BERNARDI, Bernardo, 1985, *Age Class Systems*, Cambridge: Cambridge University Press.

BESTARD, Joan: 1998, *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós.

BESTARD, Joan: 1998, "Artificial y Natural. Que Queda de la Natureza?", *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós

BESTARD CAMPS, Joan: 2004, *Tras la Biologia: la Moralidad del Parentesco y las Nuevas Tecnologias de Reproducción*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

BESTARD, Joan; CONTRERAS, Jesus: 1987, *Bárbaros, Paganos, Salvajes y Primitivos. Una Introducción a la Antropologia*, Barcelona, Barcanova.

BODDY, Janice & LAMBEK, Michael, (eds), 1997. *Culture at the end of the Boasian Century.* Social Analysis, 41(3).

BOROFSKY, Robert: 1994, ''Rethinking the cultural,'' in (Ed.) R. Borofsky, *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill. 243–49

BOISSEVAIN, Jeremy: 1978, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford: Basil Blackwell.

BOFILL, Sílvia: 2006, *Etnográfica*: 2006, X (2): 263-281.

BOHANNAN, Paul; GLAZER, Mark: 1993, *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw-Hill

BONTE, Pierre, 1976, "Marxisme et Anthropologie. Les Malheurs d'un Empirisme", *L'Homme*, XVI (4): 129-136.

BOURDIEU, Pierre: 1979, *La Distinction, Critique Sociale du Jugement*, Paris: Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.

BOURDIEU, Pierre (ed.), 1993, *La Misère du Monde*, Paris: Editions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre: 2002 (1972), *Esboço de uma Teoria da Prática, Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila*, Oeiras, Celta.

BROMBERGER, Christian: 1987. "Du Grand au Petit. Variations des Echelles et des Objets d'Analyse dans l'Histoire Récente de l'Ethnologie de La France ». *in* I. Chiva; U. Jeggle eds. *Ethnologies en Miroir. La France et les Pays de Langue Allemande.* Paris. France. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme: 67-94.

BROWN Michael: 1996, "On Resisting Resistance", *American Anthropologist*, 98 (4): 729-35.

BROWN Michael: 2004, *Who owns native culture?*, Harvard University Press.

BROWN, Michael: 2008, "Cultural Relativism 2.0", *Current Anthropology*, 49 (3): 363-383.

BRUMANN, C. 1999. "Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded". *Current Anthropology.* 40 (Feb): 1-27.

BUTLER, Judith: 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres: Routledge.

CARDEIRA DA SILVA, Maria : 2004, "Introdução. Por uma Antropologia dos Lugares Turísticos", in M. Cardeira da Silva (ed.) *Outros Trópicos. Novos Destinos Turísticos, Novos Terrenos da Antropologia*, Lisboa, Livros Horizonte: 7-18

CARDEIRA DA SILVA, Maria : 2007, "A 'Guerra' Contra a Mutilação Genital Feminina" *in* A. Frade (org.), *Por Nascer Mulher. Um Outro Lado dos Direitos Humanos*, Lisboa, APF.

CARRIER, James: 1992, "Occidentalism", *American Ethnologist*, 19 (2): 195-212.

CARSTEN, Janet: 1997, *The Heat of the Earth: the Process of Kinship in a Malay Fishing Community*, Oxford, Clarendon Press.

CASAL, Adolfo. Y.: 2005, *Entre a Dádiva e a Mercadoria. Ensaio de Antropologia Económica*, Lisboa: Ed.A.

CASTELLS, Manuel; PORTES, Alejandro: 1989, "World Underneath: The Origins, Dynamics and Effects of the Informal Economy", *in* A. Portes; M. Castells; L. Benton (eds.), *The Informal Economy, Studies in Advanced and Less Developed Countries*, Baltimore, MD, The John Hopkins University Press: pp. 11-37.

CASTELO-BRANCO, Salwa E; BRANCO, Jorge F. (eds). 2003. *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*, 1 vol., Oeiras: Celta Editora.

CASTORIADIS, Cornelius: 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

CAVALLI-SFORZA, Luigi : 1992, "Des gènes, des peuples, des langues", *Pour la Science*, nº 171.

CLASTRES, Pierre: 1979, *A Sociedade Contra o Estado*, Porto, Afrontamento.

CLIFFORD, James; MARCUS, George: 1986, *Writing Culture*, University of California Press.

CLIFFORD, James: 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge: Harvard University Press.

COLLIER, Jane F., ROSALDO, Michelle: 1984, "Politics and Gender in Simple Societies", in S. Ortner e H. Whitehead (eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J.:1987 (eds.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.

COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J.:1989, "Theory in Anthropology Since Feminist Practice", *Critique of Anthropology*, 9 (2): 27-37.

COLLINS, Patricia Hill: 2000, "Gender, Black Feminism, and Black Political Economy", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568: 41-53.

COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean: 2004, "Criminal Justice, Cultural Justice: The limits of liberalism and the pragmatics of difference in the new South Africa", *American Ethnologist*, vol. 31, nº 2: pp 189-204.

COPANS, Jean: 1974, *Críticas e políticas da antropologia* (cap. 1), Lisboa, Edições 70.

COWAN, Jane: 2009, "Culture and rights after *Culture and Rights*", *in* M. Goodale, *Human Rights. An Anthropological Reader*, Wiley-Blackwell.

COWA,N, Jane *et al*. (ed.): 2001, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press.

CRAPANZANO, Vincent: 1980, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.

CRENSHAW, Kimberlé W.: 1991, "Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour", *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241-1299.

CRICK, Malcom: 1989, "Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility", *Annual Review of Anthropology*, 18: 307-344.

CUCHE, Denys: 1999 (1996), *A noção de cultura em ciências sociais*, Lisboa, Fim de Século.

CUNHA, Manuela P. da: 2000, "A natureza da 'raça'", *Cadernos do Noroeste, Sociedade e Cultura 2*, vol.13, nº 2: pp. 191-203.

CUNHA, Manuela P. da, 2002, *Entre o Bairro e a Prisão: Tráfico e Trajectos*, Lisboa: Fim de Século.

CUNHA, Manuela P. da 2007: "Diferencia y Desigualdad", *in* A. Barañano, J. L.García, M. Cátedra, M. J. Devillard; (orgs.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, Editorial Complutense: pp. 67-71.

CUNHA, Manuela (2013) "Género, Cultura e Justiça: A Propósito dos Cortes Genitais Femininos", *Análise Social,* 209 (XLVIII) (4.º): 834-856.

CUNHA, Manuela P. da (2015) "As duas faces da cultura: usos e sentidos de uma noção", em Jean-Yves Durand e H. Martins (orgs.), *Olhares e Ofícios de antropólogos em Espanha e Portugal,* Picote, Ed. Frauga: 269-291.

CUNHA, Manuela P. da e Jean-Yves Durand: 2011, "A dissensão vacinal difusa: corpo, pessoa e sujeitos políticos" in M. Cunha e JY. Durand (orgs.), *Razões de Saúde. Poder e Administração do Corpo: Vacinas, Alimentos, Medicamentos*, Lisboa, Fim de Século: 187-229.

CUNHA, Manuela; JERÓNIMO, Patrícia (2015) "Da lei, dos tribunais e das diferenças culturais", in M. Cunha (ed), in M. Cunha (ed), *Do crime e do castigo: temas e debates contemporâneos*, Lisboa: Ed. Mundos Sociais: 3-21.

DAHRENDORF, Ralf: 1959, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Londres: Routledge and Kegan Paul.

DALTON, George (org.):1981, *Tribal and Peasant Economies*, University of Texas Press.

DARNELL, Regna. 1997. The Anthropological Concept of Culture at the End of the Boasian Century. *Social Analysis* 41(3) 42–54.

DAY, Sophie; PAPATAXIARCHIS, Evyhymios; STEWART, Michael (eds.), 1999, *Lilies of the Field. Marginal People Who Live For the Moment*: Boulder, Co. Westview Press.

DEMBOUR, Marie-Bénédicte : 2001, "Following the Mouvement of a Pendulum : Between Universalism and Relativism", *in* Cowan *et al.* (ed.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press.

DIAS Jill: 1991, "Introdução", *Brasil. Nas vésperas do mundo moderno*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

DIEMBERGER, Hildegard, 1993, "Blood, Sperm, Soul and the Mountain. Gender Relations, Kinship and Cosmovision among the Kumbo", in T. del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, Londres: Routledge: 88-127.

DUMONT, Louis, 1966, *Homo Hierarchicus. Le système des Castes et ses Implications,* París: Gallimard.

DUPRÉ, George e REY, Pierre-Philippe: 1969, "Réfléxions sur la Pertinence d'une Théorie de l'Histoire des Échanges", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 46: 133-162.

DURKHEIM, Émile: 1960 (1893), *De la Division du Travail Social*, Paris. P.U.F.

DWYER, Kevin: 1982, *Moroccan Dialogues*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press.

EDHOLM, F., O. HARRIS, K. YOUNG: 1977, "Conceptualizing Women", *Critique of Anthropology*, 3 (9/10): 101-30.

ERIKSEN, Thomas: 1993, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press.

ERIKSEN, Thomas: 1995, *Small Places. Large Issues*, Pluto.

Etnográfica: 2006, X (2), Dossier "Formalidade e Informalidade".

ERRINGTON. Shelly: 1990, "Recasting Sex, Gender and Power: a Theoretical and Regional Overview", in J. Atkinson e S. Errington (eds.) *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*, Stanford: California University Press.

EVANS-PRITCHARD, Evans: 1987, *História do Pensamento Antropológico*, Lisboa, Edições 70.

FAINZANG, Sylvie, 2001, *Médicaments et Société*, Paris: P.U.F.

FERGUSON, James: 2006, "Power Topographies", *in* D. Nugent e J. Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell: 382-399.

FERGUSON, James e Akhil GUPTA, 2002, "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality", *American Ethnologist*. 29 (2): 981–1002.

FINLEY Moses: 1983, *Politics in the ancient world*, Cambridge University Press.

FIRTH, Raymond (org.): 1974, *Temas de Antropologia Economica*, Mexico, Fondo de Cultura Economica.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Evan (org.): 1981, *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa, Gulbenkian.

FOUCAULT, Michel: 1975, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel: 1984, *História da Sexualidade*, Lisboa: Relógio de Água.

FOX, Richard: 1991, "For a nearly new culture history,'' in R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present,* Santa Fe: School of American Research Press.

FOX, Richard; KING, Barbara (eds.): 2002. *Anthropology Beyond Culture*, Oxford: Berg.

FOX, Robin: 1986, *Parentesco e Casamento*, Lisboa, Veja.

FRASER, Nancy: 1997, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, Londres, Routledge.

FRAZER, James G. 1996 (1890). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. New York: Touchstone.

FREEMAN, Derek: 1983, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press.

FRIEDMAN, Jonathan: 1994, *Cultural Identity and Global Process.* Londres: Sage

GAL, Susan: "Language and the 'Arts of Resistance'", *Cultural Anthropology* 10 (3): 407-24.

GARCÍA GARCÍA, José Luis, 2007, "Cultura" / "Aculturación" / "Contracultura" / "Interculturalidad" / "Transculturación", *in* A. Barañano, J. L.García, M. Cátedra, M. J. Devillard; (orgs.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, Editorial Complutense.

GEERTZ, Clifford: 1984, "Anti-antirelativism", *American Anthropologist*, 86 (2): 263-278.

GEERTZ, Clifford:1989 (1973), *La Interpretacion de las Culturas* (caps 1 e 15), Madrid, Gedisa.

GELLNER, Ernest: 1983, *Nations and Natonalism*, Oxford, Blackwell

GELLNER, Ernest: 1992, "Nationalism in the Vacuum" in Alexander J. Motyl (ed.), *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities*, Nova Iorque, clumbia University Press: 243-253.

GELLNER, Ernest, WATERBURY, John (ed.): 1977, *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckworth.

GIDDENS, Anthony: 1984, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration, Berkeley*, University of California Press.

GILROY, Paul: 1987, *There ain't no black in the Union Jack: the cultural politics of race and nation*, Londres, Hutchinson.

GINSBURG, Faye, ABU-LUGHOD, Lila, LARKIN, Brian (org): 2002, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press.

GLEDHILL, John: 2000, *Power and Its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*, Londres: Pluto Press.

GODELIER, Maurice: 1974, "A Antropologia Económica", in *Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas?*, Lisboa, Ed. 70.

GODELIER, Maurice: 1996, *O enigma da dádiva*, Lisboa, Edições 70.

GODINHO, PAULA: 2010, *Festas de Inverno no nordeste de Portugal: património, mercantilização e aporias da "cultura popular"*, Castro Verde, 100 Luz.

GOODALE, Mark: 2009, *Human rights. An anthropological reader*, Wiley-Blackwell.

GOOD, Anthony: 2010 [1996]: "Kinship", in Barnard, Alan; Jonathan Spencer (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York, Routledge: 396-403.

GOODY, Jack (ed.): 1968, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge: University Printing House.

GOODY, Jack: 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press.

GOODY, Jack: 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press.´

GOODY, Jack: 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press.´

GOODY, Jack: 1990 *The Oriental, the Ancient and the Primitive*. *Systems of Marriage and the Family in the Pre-Industrial Societies of Eurasia*, Cambridge University Press.

GOODY, Jack (2000) [1996]: *O Oriente no Ocidente*, Lisboa, Difel.

GOULD, Stephen Jay: 1981, *The mismeasure of man*, Nova Iorque, W.W. Norton.

GOULD, Stephen Jay : 1986, *O polegar do panda*, Lisboa, Gradiva.

GRILLO, Ralph: 2003, "Cultural Essentialism and Cultural Anxiety", *Anthropological Theory*, 3(2): 157-73.

GUDEMAN, Steve: 1986, *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

GUPTA, Akhil: 1995, "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State", *American Ethnologist*, 22: 375-402.

GUPTA, Dipankar, 2005, "Caste and Politics: Identity Over System", *Annual Review of Anthropology*, 21: 409-207.

HANNAFORD, Ivan: 1996, *Race: the history of an idea in the West*, Washington DC, The Woodrow Wilson Centre Press.

HANNERZ, Ulf: 1992, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Nova Iorque, Columbia University Press.

HANNERZ, Ulf: 1996, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Londres, Routledge.

HANNERZ, Ulf: 1997, "Fluxos, Fronteiras, Híbridos. Palavras-Chave da Antropologia Transnacional, *Mana*, 3 (1): 7-39.

HANNERZ, Ulf: 2004, 2004, "Cosmopolitanism", *in* D. Nugent e J. Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell: 69-85.

HARRIS, Olivia: 1980, "The Power of Signs. Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes", in C. MACCORMACK e M. STRATHERN (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.

HART, Keith: 1973, "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana", *The Journal of Modern African Studies*, vol. 11, nº1: pp. 61-89.

HERZFELD, Michael: 2001, *Anthropology.Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell.

HERZFELD, Michael: 2010 [1996]: "Essentialism", in Barnard, Alan; Jonathan Spencer (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York, Routledge: 234-36.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (eds.): 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOLLIS, Martin; LUKES, Steven (orgs.): 1982, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.

HOWE, Leo, 1990, *Being Unemployed in Northern Ireland: An Ethnographic Study*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOWELL, Signe; MELHUUS, Merit: 1993, "The Study of Kinship, the Study of Person. A Study of Gender?" in Teresa del Valle (ed.) *Gendered Anthropology*, Londres, Routledge.

HUTCHINSON, Sharon: 1996, *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War and the State*, University of California Press.

INGOLD, Tim: 1994, "Humanity and Animality", in T. Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge: 14-32

JACQUARD, Albert: 1978, *Éloge de la différence. La génétique et les hommes*, Paris, Seuil.

JAKOBSON Roman: 1977, *Seis lições sobre o som e o sentido*, Lisboa, Moraes Editores.

JARVIE, Ian: 1993, "Relativism Yet Again", *Philosophy of the Social Sciences*, 23: 537-47.

JORGENSEN, Joseph G.: 1990, *Oil Age Eskimos*, Berkeley: University of California Press.

KAHN, Joel S.: 2001, "Anthropology and Modernity", Current Anthropology, 42 (5): 651-64.

KEESING, Roger: 1992, *Custom and Confrontation. The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago : University of Chicago Press.

KEESING, Roger: 1994, ''Theories of Culture Revisited,'' in (Ed.) R. Borofsky, *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill.

KILANI, Mondher: 1992, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot.

KILANI, Mondher: 1994, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique* (cap. 4), Lausanne, Payot.

KIMLICKA, Will: 1995, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Polity Press.

KROEBER, Alfred: 1917, "The Superorganic", *American Anthropologist*, 19: 163-213.

KROEBER, Alfred & KLUCKHOHN, Clyde: 1952, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Nova Iorque: Vintage Books.

KUPER, Adam: 1983, *Anthropology and Anthropologists*, Routledge

KUPER, Adam: 1988, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Londres, Routledge.

KUPER, Adam: 1999, *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard University Press. (Existe tradução espanhola na biblioteca)

LANGANEY, André: 1988, *Os homens. Passado, presente, condicional*, Gradiva.

LATOUCHE, Serge: 1991, *La Planète des Naufragés. Essais Sur l'Après Développement*, Paris : La Découverte.

LATOUCHE, Serge: 1998, *L'Autre Afrique. Entre Don et Marché*, Paris : Albin Michel.

LATOUR, Bruno: 1988, "Comment Redistribuer le Grand Partage", *Revue de Synthèse*, III S. 110, Abril-Junho: 203-236.

LAUTIER, Bruno: 2003, "Les Limites de l'Économie Informelle Comme Alternative à la Mondialisation", *Revue du Mauss, nº 21 (L'Alter-Économie : Quelle Autre Mondialisation)* : 198-214.

LAYTON, Roger: 2001 (1997), *Introdução à Teoria em Antropologia*, Lisboa: Ed. 70.

LEACH, Edmund, 1960, "Introduction: what should we mean by caste?" in E. Leach (ed.), *Aspects of Cast in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, Cambridge University Press.

LEACH, Edmund: 1961, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press.

LEACOCK, Eleanor: 1978, "Women's Status in Egalitarian Societies: Implications for Social Evolution", *Current Anthropology*, 19: 247-75.

LEAL, João: 2000, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade nacional* (cap. 3), Lisboa, D. Quixote.

LEAL, João: 2011, *Azorean Identity in Brazil and the United States. Arguments About History, Culture and Transnational Connections*, UMass Dartmouth, Tagus Press.

LEE Richard: 1990, "Comments" on E. Wilmsen and J. Dembow, "Paradigmatic history of San-speaking peoples and current attempts at revision", *Current Anthropology*, volume 31, nº 5.

LEEDS, Anthony, 1971, "The Concept of the Culture of Poverty: Conceptual, Logical, and Empirical Problems, with Perspectives From Brazil and Peru", *in* E. Leacock (ed.), *The Culture of Poverty: A Critique*, Nueva York: Simon and Schuster: pp. 226-284.

LENCLUD, Gérard: 1992, "Le grand partage ou la tentation ethnologique", *in* G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (orgs.) *Vers une ethnologie du présent*, Paris Ed. M.S.H.

LEVI-STRAUSS, Claude: 1974 [1958], *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.

LEVI-STRAUSS, Claude: 1975, "A análise estrutural em Linguística e em Antropologia", *in Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Universitário.

LÉVI-STRAUSS, Claude: 1976, *As Estruturas Elementares Do Parentesco*, Ed. Universidade de S. Paulo.

LEVI-STRAUSS, Claude: 1977 (1957), "Nambikwara. Homens, Mulheres, Chefes", *Tristes Trópicos*, Edições 70.

LÉVI-STRAUSS, Claude: 1996 (1952), *Raça e História*, Lisboa, Presença.

LEWIN, Ellen: 2006, *Feminist Anthropology. A Reader*, Oxford, Blackwell.

LEWIN, Ellen e W. LEAP (eds.): 2002, *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.

LEWIS, Gilbert: 1994, "Magic, Religion and the Rationality of Belief" in T. Ingold (ed.), *The Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge: 564-590.

LEWIS, Oscar, 1966, *La Vida. A Puerto Rican in the Culture of Poverty*, Nueva York: Random House.

LIEBOW, Elliot, 1967, *Tally's Corner. A Study of Negro Streetcorner Men*, Boston: Little, Brown and Company.

LIMA, Antónia: 2003, *Grandes Famílias, Grandes Empresas. Ensaio Antropológico Sobre uma Élite de Lisboa*, Lisboa: D. Quixote.

MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (eds.): 1980, *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.

MALINOWSKI, Bronislaw: 1975, *Uma Teoria Científica da Cultura*, Rio de Janeiro, Zahar.

MALINOWSKI, Bronislaw: 1984 (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, Prospect Heights, Ill., Waveland.

MARCUS, George: 1995, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24: 95–117.

MATHIEU, Nicole-Claude: 1991, *L'Anatomie Politique. Catégorisations et Idéologies du Sexe*, París: Côté Femmes.

MAUSS. Marcel : 1950. *Sociologie et Anthropologie*. Paris. Presses Universitaires de France.

MAUSS, Marcel: 1988 (1924), *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, Edições 70.

MAZZARELLA, William: 2003, *Shoveling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*, Duke University Press.

MEAD, Margaret: 1928, *Coming of age in Samoa. a psychological study of primitive youth for western civilisation*, New York, W. Morrow and Company.

MEILLASSOUX, Claude: 1975, *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris: Maspero.

MERTON, Robert, 1996, *On Social Structure and Science*, Chicago: The University of Chicago Press.

MIGDAL, Joel S., 1994, "The State in Society: An Approach to Struggles for Domination", in Joel S. Migdal, Atul Kohli e Vivienne Shue (eds.), *State Power and Social Forces. Domination and transformation in the Third World*. Cambridge, Cambridge University Press: 7–36.

MILLER, Daniel: 1998, *A Theory of Shopping*, Cambridge, Polity.

MITCHELL, J. Clyde: 1956, *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, The Rhodes-Livingstone Institute: Manchester University Press.

MITCHELL, Timothy, 1991, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics", *American Political Science Review*. 85 (1): 77–96.

MONTESQUIEU: 1989 [1721], *Cartas Persas*, Ed. Estampa.

MOORE, Henrietta: 1988, *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity Press

MOORE, Henrietta: 1993, "The Differences Within and the Differences Between", in T. del Valle (ed.) *Gendered Anthropology*, Londres: 193-204.

MOORE, Henrietta: 1994, "Understanding Sex and Gender" in T. Ingold (ed.) *Encyclopedia of Anthropology*, Routledge: 813-830.

MOORE, Henrietta: 1999, "Anthropological theory at the turn of the century", *in* H. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Cambridge, Polity Press.

MORGAN, Lewis: [1877], *A Sociedade Primitiva*, Lisboa, Presença.

MORLEY, David: 2006, "Globalisation and Cultural Imperialism Reconsidered: Old Questions in New Guises", *in* James Curran and David Morley (eds), *Media and Cultural Theory*, Routledge.

NADER, Laura: 1989, "Occidentalism, Orientalism, and the Control of Women", *Cultural Dynamics*, 2(3): 323-55.

NAROTZKY, Susana: 2004 (1997), *Antropologia Económica: Nuevas Tendencias*, Barcelona, Melusina.

NAROTZKY, Susana: 2006, "Binding Labour and Capital", *Etnográfica*: 2006, X (2): 337-353.

NAROTZKY, Susana; SMITH, Gavin: 2006, *Immediate Struggles.People, Power and Place in Northern Spain*, Berkeley: University of California Press.

NUGENT, David: 2004, "Governing States", *in* D. Nugent e J. Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell: 198-215.

OIT/BIT: 1972, *Employment, Incomes and Equality. A Strategy for Increasing Productive Employment in Kenya*, OIT: Genebra.

ONG, Aiwha: 1999, *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press.

O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta (capítulo 1).

ORTNER, Sherry: 1984, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, nº 1: pp. 126-166.

ORTNER, Sherry: 1974, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", *in* M. Rosaldo e L. Lamphere (eds.) *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press

ORTNER, Sherry: 1995, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History* 37 (1): 173-93.

ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet (eds.): 1981, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

OVERING, Joanna: 1986, "Men Control Women? The 'Catch 22' in the Analysis of Gender", *International Journal of Moral and Social Studies*, 1 (2): 135-56.

PARKIN, Robert; STONE, Linda: 2004 *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell.

PARRY, Jonathan e BLOCH, Maurice (eds.): 1989, *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press.

PARSONS, Talcott: 1949, "An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification", in *Essays of Sociological Theory. Pure and Applied,* Nueva York: Free Press of Glencoe: 165-184.

PEREZ, Rosa: 1994, *Reis e Intocáveis. Um Estudo do Sistema de Castas no Note da Índia*, Oeiras: Celta

PICHOT, A.:1997, "Des biologistes et des races", *La Recherche*, nº 295.

PINA CABRAL, João: 1989, *Filhos de Adão, Filhas de Eva. A Visão do Mundo Camponesa do Alto Minho*, Lisboa: D. Quixote.

PINA CABRAL, João: 1991, *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel.

PINA CABRAL, João: 1992. "Against translation", in J. Pina-Cabral & J. Campbell (eds), *Europeans observed,* Londres: St Antony/Macmillan: 1-23.

PINA CABRAL, João: 1998, "Racismo ou etnocentrismo?", *in* H. Gomes de Araújo *et al*. (orgs.), *Nós e os outros. A exclusão em Portugal e na Europa*, Porto, S.P.A.E.
modernidad, Santiago de Compostela.

PINA CABRAL, João: 2005, "The future of social anthropology". *Social Anthropology* 13: 119-28.

PINA CABRAL, João: 2006, "Anthropology challenged: notes for a debate" *JRAI*, 2: 663-673.

POLANYI, Karl: 1957 (1944), *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.

POULANTZAS, Nicos, 1975, *Classes in Contemporary Capitalism*, Londres: NLB.

POUTIGNAT, Philippe.; STREIFF-FENART, Jocelyne: 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris; P.U.F.

RABINOW, Paul: 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

"Race", American Anthropological Association: http://www.understandingrace.org/

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald: 1973 [1952], *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*, Lisboa, Edições 70.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald; FORDE, Daryl: 1950, *African Political Systems of Kinship and Mariage*, Londres, Oxford University Press.

RAPOSO, Paulo: 2004, "Do Ritual ao Espectáculo: 'Caretos', Intelectuais, Turistas e Media", in M. Cardeira da Silva (ed.) *Outros Trópicos. Novos Destinos Turísticos, Novos Terrenos da Antropologia*, Lisboa, Livros Horizonte: 137-153.

REITER, Rana (ed.): 1975, *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.

RENTELN, Allison D: 1988, "Relativism and the Search for Human Rights", *American Anthropologist*, nº 90: pp. 56-72.

REY, Pierre-Philippe, 1977, "Contradictions de Classe dans les Sociétés Segmentaires", *Dialectiques*, 21: 116-133.

ROSALDO, Michelle: 1974, "Women, Culture and Society. A Theoretical Overview" in M. Rosaldo e L. Lamphere (eds.) *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.

ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise (eds.): 1974, *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press: 67-88.

ROSALDO, Renato: 1993 (1989), *Culture and Truth: The Re- Making of Social Analysis.* London: Routledge.

ROWLAND, Robert: 1987, *Antropologia, História e Diferença. Alguns aspectos*, Afrontamento.

RUBIN, Gayle: 1975, "The Traffic in Women. Notes: Notes on the Political Economy of Sex", in R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.

SAHLINS, Marshall: 1974 (1968): *Sociedades Tribais*, Rio de Janeiro, Zahar.

SAHLINS, Marshall: 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press.

SAHLINS, Marshall: 1978, *Stone Age Economics*, Bristol, Arrowsmith.

SAHLINS, Marshall: 1993, "Goodbye to 'Tristes Tropiques': Ethnography in the Context of Modern History", *Journal of Modern History*, 65, March: 1-25.

SAHLINS, Marshall: 1997, "O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)", *Mana* 3 (1-2).

SAHLINS, Marshall: 1999a, "Two or Three Things That I Know About Culture", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, nº 3: pp. 399-421.

SAHLINS, Marshall: 1999b, "What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", *Annual Review of Anthopology*, nº 28: pp. i-xxiii.

SAHLINS, Marshall: 2002, *Waiting for Foucault, Still*, Chicago, Prickly Paradigm Press.

SAID, Edward: 2004 [1978], *Orientalismo. Representações Ocidentais do Oriente*, Campo das Letras.

SAN ROMÁN, Teresa: 1996, *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre Alterofobia y Filantropía*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autónoma de Barcelona.

SAN ROMÁN ESPINOSA, Teresa; GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora; GRAU REBOLLO, Jorge: 2000, *Las relaciones de parentesco*, Publicaciones d'Antropologia Cultural, Universitat Autónoma de Barcelona.

SAPIR, Edward: 1949 [1932], *Culture, Language and Personality: Selected Essays. Berkeley*, University of California Press.

SCHILLER, Nina Glick: 2004, "Transnationality", *in* D. Nugent e J. Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell: 448-67

SCHNEIDER, David: 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

SCOTT, James: 1985, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: CT, Yale University Press.

SCOTT, James C., 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Failed*. New Haven, Yale University Press.

SERVICE, Elman: 1970, *Organização Social Primitiva*, Porto, Despertar.

SILVA, M. Carlos: 2009, *Classes Sociais. Condição Objectiva, Identidade e Acção Colectiva*, V. N. Famalicão, Edições Húmus.

SMITH, Gavin: 2006, "Program and Practice in European 'Regional Economies'", *Current Anthropology*, vol. 47, nº 4: 621-639.

SPERBER, Dan: 1985, "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations", *Man*, 20: 73-89.

SOUSA SANTOS, Boaventura de: 1994, *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Afrontamento.

SOUSA SANTOS, Boaventura de : 2006, "Para uma concepção intercultural dos direitos humanos", *A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política*, Porto, Afrontamento.

SOUTHALL, Aidan: 1968, "A Critique of the Typology of States and Political Systems", *in* M. Banton (ed.) *Political Systems and the Distribution of Power,* Londres, Tavistock.

SPITULNIK, Debra: 1993, "Anthropology and Mass Media", *Annual Review of Anthropology*, 22, pp. 293-315.

STEWART, Frank Henderson, 1977, *Fundamentals of Age-Group Systems*, Nueva York: Academic Press.

STOLCKE, Verena, 1993, "Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?" in T. del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, Londres: Routledge.

STOLCKE, Verena: 1995, "Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe", *Current Anthropology*, vol. 36, nº 1.

STONE, Linda: 1997, *Kinship and Gender. An Introduction,* Boulder, Colorado: Westview Press.

STONE, Linda : 2004, « Contemporary Directions in Kinship", *in* Parkin, R. e Stone, L (eds.) *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell.

STRATHERN, Marilyn: 1984, "Domesticity and the Denigration of Women", in D. O'Brien e S. Tiffany (eds.) *Rethinking Women's Roles. Perspectives from the Pacific*, Berkeley: University of California Press: 13-31.

STRELITZ, Larry: 2001, "Where the Global Meets the Local: Media Studies and the Myth of Cultural Homogenization", TBS Archives, 6, Spring/Summer.

TAGUIEFF, Pierre-André : 1993, "L'anti-racisme en crise. Éléments d'une critique réformiste", *in* M. Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, Éditions La Découverte.

TARDITS, Claude: 1980 *Le Royaume Bamoun*, Paris, Armand Colin.

TAYLOR, Charles; GUTTMAN, Amy (eds.): 1994, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.

THELEN, Tatiana e Rosie READ, 2007, "Social Security and Care After Socialism. Changing Notions of Need, Support and Provision", *Focaal-European Journal of Anthropology*. 50: 3-18.

TERRAY, Emmanuel: 1969, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, La Découverte.

TESTART, Alain:1986, "L'Objet de l'Anthropologie Sociale", *L'Homme*, Nº 97-98.

THIESSE, Anne-Marie: 1999, *A criação das identidades nacionais* (caps. 2 e 3), Lisboa, Temas e Debates.

TÖNNIES, Ferdinand: 1947 (1889), *Comunidad y Sociedad*, Buenos Aires, Losada.

TROVÃO, Susana: 2010, "Gerindo Dinâmicas Pós-coloniais a Partir de Interpretações Diferenciais do Sistema-Mundo Colonial: Uma Perspectiva Metodológica do Transnacionalismo", in S. Trovão e M. Rosales (eds.) *Das Índias. Gentes, Movimentos e Pertenças Transnacionais*, Lisboa: Colibri: 101-127.

TURNER, Terence: 1994, "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalist Should be Mindful of it?", *in* D. T. Goldberg, *Multiculturalism. A Critical Reader.* Oxford: Blackwell.

TURNER, Terence: 1997, "Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics", *Journal of Anthropological Research*, 53 (3): 272-92.

TURNER, Terence: 2007, "Derechos Humanos" *in* A. Barañano, J. L.García, M. Cátedra, M. J. Devillard; (orgs.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, Editorial Complutense.

TYLOR, Edward B. 1958 (1871), *Primitive Culture*. *Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. New York: Harper

ULIN, Robert: 1990 (1984), *Antropologia e Teoria social*, Siglo Veintiuno Editores.

URBAN, Gregory: 1993, "Culture's public face". *Public Culture*,5:213–38.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: 1997, "Misto, crioulo e cidadão: notas para um humanismo radical", *in* M. Silva, F. Reis, J. A. Silva, I. Meneses (orgs.), *O que é a raça?*, Lisboa, Espaço Oikos.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: 2004, "Estado Nação e Multiculturalismo", in Vale de Almeida, M., *Outros Destinos*, Porto, Campo das Letras.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: 2005, "Cultura, Multiculturalismo e Outras Palavras perigosas", http://valedealmeida.blogspot.com/2005/11/cultura-multiculturalismo-e-outras.html: Acesso a 7-12-2005.

VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2007, "Da Diferença e da Desigualdade: Lições da Experiência Etnográfica", *A Urgência da Teoria*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 75-108.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: 2009, *A Chave do Armário. Homossexualidade, Casamento, Família*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais. Cap. 7.

VALENTINE, Charles, 1966, *Culture and Poverty. Critique and Counter Proposals*, Chicago: The Chicago University Press.

VAN DEN BERGUE, Pierre: 1988, "Race", *in* Ellis Cashmore (org.), *Dictionary of race and ethnic relations*, Londres, Routledge.

VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora: 2003 (1994), *Antropologia da Etnicidade. Para Além de Ethnic Groups and Boundaries*, Lisboa, Fim de Século.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: 2010 [1996], "Society", in Barnard, Alan; Jonathan Spencer (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York, Routledge: 949-657.

WACQUANT, Loïc: 2002, "Scrutinizing the Street", *Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography*, AJS, 107(6) : 1468-1532.

WADE, Peter: 1993, ""Race", nature and culture", *Man*, nº 28.

WALLERSTEIN, Immanuel, 1974: *The Modern World System*, Nova Iorque, Academic Press.

WALLEY, Christine J. (2002). Searching for 'voices' : feminism, anthropology and the global debate over female genital cutting. in: James, Stanlie M. & Robertson, Claire C. *Genital Cutting and Transnational Sisterhood – disputing US polemics*, Chicago, University of Illinois Press.

WATSON, James: 1997, *Golden Arches East. MacDonalds in East Asia*, Stanford: Stanford University Press.

WEBER, Max, 1978, *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, Berkeley: The University of California Press.

WEBER, Florence: 2000, "Transactions Marchandes, Échanges Rituels, Relations Personnelles: Une Ethnographie Économique Après le Grand Partage", *Genèses*, nº 41: 85-107.

WEINER, Annette: 1989 (1976), *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange*, University of Texas Press (capítulo 9 e Epílogo).

WILLIAMS, Brackette: 1991, Stains *On My Name*, *War In My Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham, NC: Duke University Press.

WILLIS, Paul, 1977, *Learning to Labour*: How Working Class Kids Get Working Class Jobs, Londres: Saxon House.

WILSON, William Julius, 1987, *The Truly Disavantaged*, Chicago: The Chicago University Press.

WILSON, R. H: 2004, "Human Rights", in D. Nugent e J. Vincent (eds.), A Companion to the Anthropology of Politics, Blackwell: 231-247.

WILSON, Richard; MITCHELL, Jon (orgs.): 2003, *Human Rights in Global Perspective. Anthropological Studies of Rights*, Routledge.

WOLF, Eric, 1966, "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies", in M. Banton (ed), *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londres: Tavistock.

WOLF, Eric: 2001, "Culture: Panacea or Problem?" in E. Wolf, *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, University of California Press, 307-319.

WRIGHT, Erik Olin, 1989, "The Comparative Project on Class Structure and Class Conscience: An Overview", *Acta Sociologica*, 32 (1): 3-22.

WRIGHT, Susan: 1998, "The Politicization of 'Culture'", *Anthropology Today*, 14: 7-15.

YANAGI SAKO, Sylvia & DELANEY. Carol: 1995 ''Naturalizing power,'' in S. Yanagisako and C. Delaney (eds.) *Naturalizing power*, Nova Iorque e Londres, Routledge: 1–22.